Das Staatsideal J. G. Fichtes.

Ein Beitrag
zur Geschichte des deutschen Staatsgedankens.

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der hohen philosophischen Fakultät
der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen

vorgelegt von

Helmuth Johnsen
Pfarrer in Gauerstadt bei Coburg.

Tag der mündlichen Prüfung: 5. Juli 1928

1929
Druck von Emil Patzschke, Neustadt b. Coburg

Das Staatsideal J. G. Fichtes.

Ein Beitrag
zur Geschichte des deutschen Staatsgedankens.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der hohen philosophischen Fakultät
der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen

vorgelegt von

Helmuth Johnsen
Pfarrer in Gauerstadt bei Coburg.

Tag der mündlichen Prüfung: 5. Juli 1928

1929
Druck von Emil Patzschke, Neustadt b. Coburg

Referent: Universitäts-Professor Dr. Leser.
Dekan: Universitäts-Professor Dr. Noack.

Inhaltsangabe.

Einleitung.

„Die Lehrer aber werden leuchten wie des Himmels Glanz, und die, so viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne immer und ewiglich.“ Es ist wunderbar, wie diese Worte aus dem Buche Daniel (12,3), die sich auf dem Grabmal Fichtes befinden, einer Prophezeihung gleich sich erfüllt haben. Fichte lebt, mögen auch seine Gebeine unter dem schlichten Obelisken auf dem Oranienburger Friedhof bei Berlin längst vermodert sein! Sein Name leuchtet, während die Namen anderer Lehrer und Führer wie Schall und Rauch vergangen, und sein Lebenswerk ist heute wie damals ein Wegweiser zum Letzten und Höchsten, das Menschensinne erforschen und erstreben mögen!

Es ist nicht von ungefähr, daß man sich in der Jetztzeit viel mit Fichte beschäftigt. Anlaß zu dieser Fichte-Renaissance bietet nicht allein die 150. Wiederkehr seines Geburtstages im Jahre 1912, und nicht allein der 100. Jahresgedenktag seines Todes im Jahre 1914, obwohl auch diese Ereignisse naturgemäß dazu angetan waren, den großen Geisteshelden zu feiern und ihn in Wort und Schrift dem gegenwärtigen Geschlecht wieder nahe zu bringen. Die Gründe zu einer neuen Würdigung des Philosophen liegen aber tiefer. Sie liegen in dem gewaltigen Erleben des Weltkrieges, der das gesamte Volk in allen seinen Schichten aus wohlbehüteter Ruhe aufscheuchte und hineindrängte in eine unbekannte Welt voll von Fragen und Rätseln. Sie treten zu Tage in dem erschütternden Ausgang dieses Verzweiflungskampfes, der alle Opfer an Gut und Blut vergebens gebracht erscheinen ließ und in seiner geistigen Auswirkung eine nie geahnte und nie erlebte Umwertung aller Werte mit sich brachte. Sie offenbaren sich letzten Endes in dem Zusammenbruch einer Weltanschauung, die, wesentlich naturalistisch eingestellt, dem Stoffe vor dem Geist den Vorzug gab und nun vor dem Brausen und Wehen des Sturmwinds neuer Lebensauffassung die Segel streichen mußte. Diese tiefste Erschütterung unseres äußeren und inneren Seins durch Krieg, Niederlage und Umsturz machen uns geneigter zur Frage nach dem Sinn des Lebens und williger zur Behandlung letzter Fragen überhaupt. Das Suchen nach festem Halt, das Ringen um ein neues Weltbild, das Streben nach Lösung der Welträtsel lassen uns die Beschäftigung mit Fichte als das Gegebene erscheinen. Ist er doch in einer Zeit, die der unsrigen in vielem gleicht, eine wahre Führerpersönlichkeit gewesen — untadelig in seiner Haltung, aufrecht und tapfer vor dem Feinde, sich selber treu im Tun und Lassen, gründlich in seinem Wissen und Forschen, demütig vor seinem Gott, Menschen gegenüber sich seines Wertes wohl bewußt — für wahr ein leuchtendes Beispiel heldischer Lebens-

auffassung, allumfassender, tiefschürfender Gelehrsamkeit und weltweiter unermüdlicher Schaffensfreudigkeit. Männern der Wissenschaft, deren Namen selber leuchten wie des Himmels Glanz, ist es zu danken, daß Fichte unserem Volke wieder nahegebracht ist und daß er neben der Gloriole des Freiheitshelden den Ruhm einer Volkstümlichkeit aufweisen kann wie kein anderer Philosoph der Vergangenheit.

Fichte hat unserem Volke viel zu sagen. Da dem gegenwärtigen Zeitalter eine Reformation an Haupt und Gliedern not tut, und da innere Wiedergeburt das Gebot der Stunde ist, so kommt die jetzige Erneuerungsbewegung an dem Verkündiger des deutschen Idealismus einfach nicht vorüber. Auf Kant zurückgehend und doch vielleicht über ihn hinausführend, lehrt uns Fichte die Dinge dieser Welt betrachten nicht wie sie scheinen, sondern wie sie sind. Wir können das Dasein nicht verstehen, wir können das Leben nicht meistern, wir können zum Ziel nicht kommen, wenn wir nicht alles aus unserer letzten Wurzel herleiten, auf eine letzte unumstößliche Wahrheit zurückführen. In seiner Wissenschaftslehre unternimmt es der Philosoph in kühnem Versuch, alle Probleme der Philosophie auf ein Prinzip zurück- oder besser aus einem Prinzip abzuleiten. Er errichtet in seinem Denksystem ein Gebäude, in dem Platz ist für alle Gebiete der Philosophie, der theoretischen, sowohl als auch der praktischen, gleich als seien sie Kinder, die von einem Vater abstammen. Und der Grund und Boden, auf dem er dieses philosophische Gebäude errichtet, ist das Absolute schlechthin. Er nennt dies das Ich. Dieses Ich als erstes und einziges Prinzip ist aber bei ihm nie empirisch und physisch gedacht, niemals so, wie der Einzelmensch sich in der Welt der Erfahrung zeigt, sondern stets sittlich bedingt, vollkommen gedacht. Und darum weist die ganze Philosophie Fichtes diesen Zug zum Metaphysischen auf und führt in logischer Folge vom Ich zum Göttlichen. Diese eine gerade Linie ist durch alle seine Werke, von der ersten schriftstellerischen Aeußerung an bis zu seinem von ihm nicht mehr durchgesehenen Nachlaß, klar zu verfolgen. Seele und Geist, Freiheit und Vernunft sind die Waffen, die er schmiedet und liefert im leidenschaftlichen Kampf gegen das Nicht-Ich, den Stoff, die Welt, und als des Kampfes Preis, als des Lebens Ziel zeigt er uns die sittliche Vollkommenheit des Menschengeschlechts in ewigem Frieden im Reiche Gottes. Diese wenn man so sagen darf transzendentale Fundamentierung macht das philosophische Lehrgebäude Fichtes so überaus wertvoll für die heutige Zeit, da wir es in der Not unserer Tage lernen müssen, über Sinn und Zweck des Lebens nachzudenken, und es lernen sollen, unseren Gedanken die Richtung auf das ewig Bleibende zu geben. Möge unserem Volk bei der notwendig gewordenen Erneuerung seines Lebens- und Weltbildes Fichte ein Führer und Lehrmeister sein, der einst unser Vaterland nicht zu verzweifeln hieß und auch heute mit der Feuerglut seines eisernen Willens den Kategorischen Imperativ der sittlichen Pflicht in unsere Herzen und Sinne brennen will, auf daß wir uns einsetzen für die höchsten Ideale der Menschheit.

Auch auf dem Gebiete der Politik hat uns Fichte Gedanken von grundsätzlicher Bedeutung, Wahrheiten von ewiger Gültigkeit gegeben. Er war ja kein Philosoph, der das „quieta non movere" sich zur Richtschnur genommen. Wie er in seinem philosophischen Denken keine Muße kannte, sondern bis zum letzten Ende strebte und tätig war, so lag es ihm auch nicht, in beschaulicher Ruhe den Dingen dieser Erde zuzuschauen. War doch die Zeit, in der er lebte, eine Epoche welterschütternder Ereignisse vom Ausbruch der französischen Revolution bis zum Freiheitskrieg gegen Napoleon, eine Zeit, die wahrlich nicht dazu angetan war, einen Mann wie Fichte ruhen zu lassen! Ihm, dem Philosophen der Tat, den es von Natur aus leidenschaftlich zum Handeln drängte, war Politik nichts weiter als angewandte Philosophie. Politik als Ausfluß seiner Weltanschauung, war ihm eine heilige Lebensaufgabe, die ihm höchste sittliche Pflicht bedeutete und ihm Gelegenheit gab, seine philosophischen Grundsätze auf das Gebiet des praktischen Lebens zu übertragen und mit ihrer Hilfe die Welt zu gestalten.

Fichte als Politiker! Eine Flut von Schriften hat sich über dieses Thema ergossen und verbreitet. Kaum eine Partei im heutigen Deutschland gibt es, die ihn nicht als Kronzeugen für die Richtigkeit ihrer Politik ins Treffen führt. Es ist ergötzlich zu sehen, wie man ihn bald als Demokraten, bald als Sozialisten für sich in Anspruch nimmt. Hier wird er gefeiert als der Kosmopolit, dort als der glühendste Patriot. Auf der einen Seite gilt er als der Pazifist, der gleich Kant den ewigen Frieden preist, auf der anderen Seite als der Nationalist, der gleich Macchiavell den Krieg als sittliche Pflicht verkündet. Der eine ruft ihn auf zum Wortführer für den Völkerbundsgedanken, der andere sieht in ihm einen Propheten für den deutschen Volksstaat der Zukunft. Fürwahr „von der Parteien Gunst — nicht Haß! — entstellt, schwankt Fichtes politisches Charakterbild in der Geschichte." — so wäre man versucht im Hinblick auf diese mannigfaltige Auswertung und Beurteilung der staatsphilosophischen Gedanken Fichtes auszurufen! Wo liegt die Wahrheit? Ist Fichte ein so gestalteter Allerwelts-Politiker, der es jedem recht machen will und darum ein buntschillerndes politisches Gewand trägt? Ist im Hinblick auf diese verschiedenartige Beurteilung seiner politischen Anschauungen der Vorwurf irgendwie berechtigt, Fichte sei ein Mann ohne politische Grundsätze? Oder darf Fichte für irgend eine der sich streitenden Parteien berechtigter Weise in Anspruch genommen werden? Wer solche Fragen stellt, beweist damit nur, daß seine Kenntnis von Fichte recht oberflächlicher Natur ist. Es ist der leicht verständliche und ebenso leicht verzeihliche Fehler jener Männer, die den Staatsphilosophen im wohl verstandenen Interesse ihrer Partei beurteilen, daß sie mit ihren Anschauungen an die politischen Ideen Fichtes herantreten und je nach Uebereinstimmung oder Ablehnung mit ihnen Lob und Tadel über sie aussprechen. So darf Fichte nicht beurteilt werden, mag einem diese oder jene Darstellung auf Grund der eigenen politischen Einstellung angenehm sein oder nicht! Fichte will als Ganzer und Ganzes beurteilt und genommen sein — auch im Politischen. Gerade weil seine Politik ihre Grundlage in Prinzipien der Philosophie

hat, geht es nicht an, ihre Gedanken zu zergliedern, um daraus einen Zitatenschatz für ein Parteiprogramm von heute zusammenzustellen. Der Goldgehalt der staatsphilosophischen Grundsätze Fichtes sollte uns zu wertvoll sein, um damit den abgegriffenen Münzen unserer neudeutschen Schlagwortpolitik neuen Glanz zu verleihen. Und so reizvoll es sein mag, „Gegenwartsfragen im Spiegel der Weltauffassung Fichtes" zu behandeln, so kann eine solche Behandlung der Wirklichkeit ebenso wenig gerecht werden, als es etwa gelänge, aus Bismarcks Werken eine unbedingt gültige Lösung der Probleme der Jetztzeit zu finden. Hier wie dort gilt es, soll bleibender Gewinn erzielt werden, die ewigen Wahrheiten des staatsphilosophischen Denkens und Handelns unserer großen Männer zu ergründen, festzuhalten, erneut zu betonen und mit innerster Ueberzeugung zu vertreten, damit das jetzt lebende Geschlecht, auf diesen Erkenntnissen sich gründend, nicht rückwärts gleite, sondern vorwärts schreite auf dem Wege gottgewollter, sittlich bedingter Vervollkommnung. Und bei Fichte gibt es genug der ewigen Wahrheiten einer echten und rechten Idealpolitik, die uns heute so bitter nottut.

Uns geht es heute um „Volk und Vaterland!" Nicht erst durch Krieg, Niederlage und Umsturz sind uns diese Worte aus einem seelenlosen Begriff zu einer Höchstes und Letztes umfassenden Idee staatlichen Lebens geworden. Dem Entwicklungsweg der deutschen Staatsidee nachzugehen ist für jeden von besonderem Wert, der sich mit seinem Volk in guten und bösen Tagen verbunden weiß und aus dieser schicksalhaften Verbundenheit heraus an der staatspolitischen Gestaltung der Dinge mitzuwirken sich gezwungen fühlt. Die Betrachtung der Geschichte des deutschen Staatsgedankens kann ebensowenig wie an der Tatsache der Reichsgründung und der 48er Revolution, so an den gewaltigen Ereignissen vorübergehen, die wir als die Befreiungskriege bezeichnen. Sie wird, wenn anders Geschichte durch Männer gemacht wird und weltbewegende Ideen durch schöpferisch tätige Denker verkündigt werden, an den großen Lehrern des deutschen Idealismus jener Zeit nicht vorbeisehen; sie muß aufblicken zu jener hochragenden Gestalt, die vor einem Jahrhundert redete, als alle schwiegen, und ein furchtlos Bekenntnis ablegte, als Bekennermut eine seltene Ware geworden — zu Johann Gottlieb Fichte.

So will denn die vorliegende Abhandlung die staatspolitischen Anschauungen Fichtes zur Darstellung bringen. Zugleich bemüht sie sich hierbei unter Berücksichtigung der völkischen Idee um die Feststellung, welchen Beitrag Fichte zur Entwicklung des deutschen Staatsgedankens geleistet hat. Sie wird chronologisch verfahren und die einzelnen Lebensabschnitte des Philosophen auf ihren staatstheoretischen Gehalt hin untersuchen. Hierbei wird sie auch Streiflichter werfen auf die Staatsanschauungen jener Persönlichkeiten und Kreise, mit denen Fichte in Verbindung stand und in Berührung kam, um sich so zu einem Spiegelbild der politischen Strömungen und Meinungen des Deutschlands im Zeitalter der Dichter und Denker zu gestalten. Wenn sie sich zu dem bestrebt, die Ergebnisse der Untersuchung für die Gegenwart fruchtbar zu gestalten, so wird das kein Mangel einer Darstellung sein, die den Wunsch in sich trägt, das Staatsideal J. G. Fichtes in seiner bleibenden Bedeutung unserem Volke lieb und wert zu machen.

1. Kapitel.
Der junge Fichte in seiner Stellung zu Volk, Staat und Menschheit (1762—1793).

Den Lebensgang großer Männer bis in ihre Jünglingszeit und die Jahre ihrer Kindheit zurückzuverfolgen, entbehrt nicht des Reizes. Und nicht selten findet das Lebenswerk der Ersten einer Nation, vor dem die Nachwelt staunend steht, seine rechte Würdigung, Erklärung und Beurteilung erst dann, wenn die Anfänge ihres Wirkens und Schaffens, ja Erlebnisse und Eindrücke in ihrer Jugend in das helle Licht der Betrachtung und Forschung gerückt werden. Auch wer die reifen staatstheoretischen Gedanken unseres Philosophen in ihrer ganzen Tiefe erfassen will, kommt am „jungen" Fichte nicht vorüber. Erst wer erkennt, wie Fichte in seinen Jünglingsjahren und in seiner Sturm- und Drangzeit um seine eigene Stellung zu Volk, Staat und Menschheit ringt, dem offenbart sich die volle Bedeutung dessen, was der Philosoph im gereiften Mannesalter auf dem Gebiete der Staatspolitik geleistet und uns als heiliges Erbe anvertraut hat. So mögen uns denn in diesem ersten Kapitel die staatsphilosophischen Anfänge Fichtes beschäftigen (1).

Am 19. Mai 1762 wird Johann Gottlieb Fichte in dem Dorf Rammenau in der Sächsischen Oberlausitz geboren. Steht auch nicht gerade die Armut Pate an der Wiege dieses dereinstigen Geistesfürsten, so ist doch seine Kindheit überschattet von einer aufs äußerste eingeschränkten Lebenshaltung im Elternhaus. Der Vater muß als Bandwirker sich und die Seinen durch Arbeit am Webstuhl recht und schlecht ernähren; da mag wohl manchmal die Sorge um das tägliche Brot der ernste Gesprächsstoff im Familienkreise gewesen sein, zumal ein Erbuntertänigkeitsverhältnis bestand, wie ein solches mit allen seinen drückenden Lasten im 18. Jahrhundert auf dem Land gang und gäbe war. So wird der Kleine frühzeitig zur Arbeit herangezogen, muß die Gänse hüten und wohl auch bei der Weberei mithelfen. Gleichwohl bleibt diese Zeit trotz aller äußeren Not in Fichtes Erinnerung in hellem Glanze stehen. Ja gerade die stillen Stunden da draußen in der Feldeinsamkeit, auf der Flur zwischen Wäldern und Wiesen der Oberlausitz im Tale der Weßnitz, am Fuße des ragenden Sybillenstein sind es, deren sich der gereifte Mann gern erinnert (2). Und wenn er später mit warmem Herzen sich der Nöte und Sorgen der bedrückten Stände annimmt, so mag das seine Be-

gründung finden in dem, was er in frühester Jugendzeit an sich selber und seinen Eltern und seiner Umgebung erfahren.

In den engen Verhältnissen einer kinderreichen, noch dazu erbuntertänigen Handwerker- und Bauernfamilie sind die Bedingungen nicht gegeben, unter denen sich ein Talent entfalten kann. Die Vorsehung, an die Fichte zeit seines Lebens fest glaubt, führt den neunjährigen gescheiten Knaben, der die Predigt seines Pfarrers im Wortlaut wiederzugeben vermag, hinweg aus seinem Heimatdorf in gänzlich anders geartete Verhältnisse. Zunächst kommt er durch seinen adeligen Gönner, den sächsischen Kammerherrn von Miltitz, auf dessen altes Schloß Siebeneichen bei Meißen. Da er es hier vor Heimweh nicht aushält, findet er Aufnahme im Pfarrhaus Niederau, wo er bei dem kinderlosen Predigerpaar einige frohe Jahre verleben darf. Mit dem 12. Jahr, am 4. Oktober 1874, wird er in die Fürstenschule zu Pforta aufgenommen. Dieser Eintritt ist für ihn ein Ereignis voll weittragender Folgen und nie sich verwischender Eindrücke. Dem freiheitsliebenden jungen Menschen sagt zunächst das harte Internatsleben der Schule nicht zu. Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß dieses zu Fichtes leidenschaftlichen Erstlingsschriften in dem gleichen Verhältnis steht wie Schillers Erlebnisse auf der Karlsschule zu dem wilden Ueberschwall der „Räuber“-Rhetorik (3) Fichte leidet hier nicht nur unter der äußeren strengen Zucht dieser Anstalt, aus der so bedeutende Männer hervorgegangen sind, als vielmehr unter dem Zwang, der seiner Meinung nach seine innere geistige Entwicklung hemmt. Ist doch die Lektüre jener die Welt bewegenden Schriften verboten, so daß sie im Geheimen betrieben werden muß. In diesen Jahren des Werdens ist vor allen Dingen Lessing sein Lieblingsschriftsteller und zwar in so weitgehendstem Maße, daß er keinen höheren Wunsch hat, als diesen Dichter später kennen zu lernen (4). Es muß aber doch betont werden, daß auch Fichte der Schule viel zu verdanken hat. War doch erst im Jahre 1773 eine „Erneuerte Schulordnung für die kursächsischen drei Fürsten- und Landesschulen“ herausgegeben worden, die als eine vollständige Gymnasialpädagogik des vorigen Jahrhunderts alle Beachtung verdient. In ihr standen natürlich die „gelehrten“ Sprachen obenan, aber erfreulich ist es zu sehen, welche Bedeutung der Muttersprache beigelegt wird. Die Schüler sollen frühzeitig angehalten werden, „in ihrer Muttersprache richtig und angenehm zu reden und zu schreiben“. Lehrstunden sind dafür nicht angesetzt, aber es dient dazu die Uebersetzung der alten Schriftsteller und die Bekanntschaft mit den besten Werken der Nationalliteratur, vorzüglich aber eine Anleitung zu deutschen Ausarbeitungen, besonders in ungebundener Rede. Auch die neueren Sprachen haben ihren Platz im Unterricht gefunden, weil diese Kenntnis zur Gelehrsamkeit und zum Umgang mit der Welt gehört, also um der praktischen Verwendung willen, nicht als Bildungsmittel (5). So wird dem jungen Fichte hier auf der Schule,

die ihm die Kenntnis der griechischen und lateinischen Sprache in der damals üblichen, vorzüglichen Art vermittelt, das gesamte klassische Altertum nahegebracht und mit diesem nicht nur die philosophischen Systeme der alten Welt, sondern auch die Staatstheorien der griechischen und römischen Denker. Durch die Kenntnis des Französischen bietet sich seinem hochstrebenden Geist die willkommene Gelegenheit, sich mit Montesquieu und Rousseau bekannt zu machen, natürlich gleichfalls im Geheimen. Nur schade, daß aus dieser Schulzeit keine Tagebuchaufzeichnungen, die damals so beliebt waren, vorhanden sind, um aus ihnen über die besonderen Neigungen des jungen Fichte Aufschluß zu erhalten (6).

Die aus diesem Lebensabschnitt vorhandenen Briefe und Mitteilungen lassen nichts Besonderes über die Einstellung des Schülers zu Volk und Vaterland zu Tage treten. Es dürfte daher nicht fehlgegriffen sein anzunehmen, daß ihn die Erziehung in dieser staatlichen kursächsischen Schule in keiner Weise losgelöst hat von jenem „Schollenpatriotismus", auf den er später einmal so verächtlich herabschaut. Diesen engbegrenzten Lokalpatriotismus kannte die damalige Zeit des ausgehenden 18. Jahrhunderts allüberall in den tausend Kleinstaaten Deutschlands. Die gewaltige, das ganze Mittelalter beherrschende Idee des Hl. römischen Reiches deutscher Nation war längst dahin. Je ohnmächtiger die deutsche Kaisermacht sich erwies, umsomehr erstarkten geistliche und weltliche Fürstentümer. Was einstmals Luther von einer „teutschen Nation" gesprochen und geschrieben, war längst vergessen. Je schemenhafter das deutsche Kaisertum wurde, umso deutlicher und kräftiger erhoben die hundert und aberhundert Souveränitäten auf dem deutschen Boden den Anspruch, ein Staat zu sein. Es ist nur zu begreiflich, daß diese politische Zersplitterung des Reiches im Innern und seine völlige Machtlosigkeit nach Außen das Aufkommen eines deutschen Nationalbewußtseins sehr erschwerte. An ein deutsches Vaterland dachte niemand. Der Begriff des deutschen Volkes war unbekannt. So läßt sich z. B. Wieland über die Eindrücke, unter denen er in seiner Heimat, einer kleinen schwäbischen Reichsstadt emporgewachsen sei, dahin vernehmen: es sei ihm in seiner Kindheit viel gesagt worden von Pflichten gegen Gott, den Nächsten, auch wohl beiläufig ein Wort von Pflichten gegen die Obrigkeit, gegen Ihre römisch-kaiserliche Majestät, den Bürgermeister und Rat der löblichen Reichsstadt, aber von der Pflicht, ein deutscher Patriot zu sein, nichts. Er könne sich nicht entsinnen, daß er in seiner Kindheit jemals das Wort „deutsch" ehrenhalber habe aussprechen hören. (7). Häufig ließen sich Stimmen vernehmen, welche jene vielfache Zerteilung des deutschen Bodens als einen Segen priesen. Wir machen uns heute nur schwer einen Begriff davon, wie weit dieses Behagen an der politischen Kleinstaaterei und die friedensselige Scheu, durch großartige Verhältnisse darin gestört zu werden, gehen konnte. Als ein äußerstes Zeichen dafür und als ein heiteres Kuriosum mag den

Gegenwartsmenschen ein Artikel aus Katzenellenbogen ergötzen, der in den damals berühmten Schlözer'schen Staatsanzeigen Aufnahme gefunden hat: „Andere mögen es beklagen, daß unsere Fürsten nichts am Ganges zu befehlen haben; mir ist es ein Glück für unser Vaterland, daß der hanseatische Bund zerstört, der deutsche Admiral auf der See unter Ferdinand II. in der Geburt erstickt, und endlich Deutschland durch den Westphälischen Frieden auf einige Jahrhunderte hinaus in so viel kleine Staaten zerstückt wurde, wovon jeder sein eigenes Interesse hat, und bald die Lage, bald die Größe es dem einen oder dem anderen ohnmöglich machen, große Kauffarteiflotten von Stapel zu lassen. Wie seltsam ist es doch, an der Malebarischen Küste nach Pfefferkörnern umherzurennen, wenn man doch noch zuhause alle Hände voll zu tun hat." (8). Wo immer sich etwas regte von einem Gefühl der Hingabe an den Staat, da galt das nicht für das Ganze, sondern nur für den Teil und fand sein Ende an der Grenze des kleinen oder kleinsten Territoriums. Im Lande Friedrichs des Großen fühlte man sich wohl mit Stolz als Preuße, wie man sich in anderen Ländern als Schwabe, Kurpfälzer, Bayer fühlte. Doch das stolze Bewußtsein, ein Deutscher zu sein, war nicht lebendig. Wie hätte sich auch das Empfinden deutschen Volkstums entfalten sollen angesichts des grauenhaften Wirrwars deutscher Kleinstaaterei?

So ist als sicher anzunehmen, daß Fichte sich in nichts erhob über den Partikularpatriotismus seiner Zeit, den wir heute vielleicht mit dem Worte „Heimatliebe" wiedergeben können. Er fühlt sich mit Kursachsen als seinem Vaterland verbunden. Nicht nur hier als Schüler, sondern auch weiterhin in seinen Universitäts- und Hauslehrerjahren. Diese Art des Patriotismus wird von ihm erst allmählich Schritt um Schritt überwunden unter dem Einfluß seiner philosophischen Entwicklung wie auch unter dem Druck äußerer Umstände. (9).

Als der arme Musensohn im Jahre 1780 die Universität Jena bezieht, ist es für ihn das gegebene Ziel, Pfarrer in Sachsen zu werden. Und wohin ihn auch in seiner Lehr- und Wanderzeit der Weg führt, welch bittere Zeiten er als Student und Hauslehrer mangels jeglicher Unterstützung von daheim oder der Familie seines verstorbenen Gönners durchmachen muß, so hofft er doch, eines Tages im sächsischen Vaterland seine Pfarrei zu erhalten. Nach achtjährigem, vielfach unterbrochenem, in äußerster Not betriebenem Studium wendet er sich, um endlich zum Abschluß zu kommen, an den damaligen Konsitorialpräsidenten von Burgsdorf mit der Bitte um Unterstützung. Das Schreiben schließt mit folgendem charakteristischen Satz: „Sollten Ew. geruhen, mir meine Bitte zu gewähren, so versichere ich Sie bei allem, was mir heilig ist, daß ich mich ganz dann meinem Zwecke widme, meinem Vaterlande, das mich auf der Schule unterstützte, und das mir seitdem nur teuer geworden ist, mich ganz weihen . . . würde." (10). Ja, in den Entwürfen zu diesem Schreiben heißt es

sogar: „denn Vaterland ist mir kein leerer Name. Ich glaube, daß es gegen Gottes Ordnung ist, dem Staate, in welchem er uns geboren werden ließ, sich entziehen, solange derselbe nur einen Gebrauch von uns machen will. In meinem Fach sind Ew mir heiliger Repräsendant des Vaterlandes.“ (11). Den Plan, etwa außerhalb Sachsens ein Unterkommen zu finden, bezeichnet er selber als „unvaterländisch“. Erst als er seine Bitte unerfüllt sieht und keine Möglichkeit hat, im engeren Heimatland sich eine Existenz zu gründen, ist ihm nach dieser erfahrenen Abweisung „Sachsen nichts mehr.“ (12). Nun muß er sich draußen in der Welt nach einer ihm zusagenden Tätigkeit umsehen. Sein Sohn schreibt später hierüber: „Bald darauf sehen wir Fichte sein Vaterland verlassen, was er nach seiner ganzen Denkweise und nach dem in jenem Brief so feierlich gegebenen Versprechen gewiß nicht getan haben würde, hätte es nicht selbst ihn von sich zurückgewiesen. Aber so groß war auch später noch die Anhänglichkeit an dasselbe, daß er bis zu seiner Berufung an die Universität Jena nie den Plan aufgegeben hatte, einmal noch sächsischer Landgeistlicher zu werden, „um in der schönen Muse dieses Berufes desto ungestörter seiner Selbstbildung leben zu können.“ (13). In der Tat geht aus einem späteren Briefwechsel mit seiner Braut hervor, daß Fichte sich immer wieder mit dem Gedanken und der Möglichkeit beschäftigte, doch noch in Sachsen einen Lebensberuf zu finden (14). Wir halten nicht dafür, daß dies nur aus Sorge um ein Unterkommen, um die Gründung eines eigenen Hausstandes geschieht, sondern weil er fühlt, daß ihm eine wahre und befriedigende Wirksamkeit nur da möglich ist, wo ihm Land und Leute genau vertraut sind (15). Eine Art Schicksalsverbundenheit mit seinem Heimatland offenbart sich in folgenden, für wahr nicht unwesentlichen Sätzen: „Ich muß in dem Lande leben, für welches ich schreibe; muß wissen, was das Publikum in demselben liest, wie es davon affiziert wird, wie sein Geschmack überhaupt ist und wie er sich von Zeit zu Zeit modifiziert. Das kann nur in Sachsen der Fall für mich sein, wo ich allerorten Bekannte habe, reisen, in Gesellschaften aller Art komme, unbemerkt den Volksgeschmack beobachten, überdies in alle Winkel korrespondieren kann“ (16). Und nichts ist imstande, den jungen Fichte in seiner Stellung zu Volk und Heimat besser zu beurteilen als jene uns erhaltenen Aufzeichnungen unter der Ueberschrift: **„Zufällige Gedanken in einer schlaflosen Nacht“.** (Rammenau den 24. Juli 1788) (17). Sie enthalten seine ersten sozialpolitischen Ueberlegungen, wobei er neben anderen besonders lobend Pestalozzis „Lienhard und Gertrud“ erwähnt. Der Menschheit ganzer Jammer faßt ihn an, wenn er die Zustände in seinem sächsischen Vaterland betrachtet. Er sieht eine moralische Verderbnis sondergleichen. Alle edleren Empfindungen scheinen unterdrückt. Liederlichkeit und Verschwendungssucht sind an der Tagesordnung. Hier herrscht „Tyrannei der Höheren, und Unterdrückung der Niedrigeren, besonders des landbauenden Standes.“

Die Folgen sind unausbleiblich: Durch „Sultanism der Regenten, unnatürliche Laster, Entkräftung des ganzen Geschlechts" zu „Elend und Untergang!" Um sein Volk vor dem Ende zu bewahren, überlegt sich Fichte, ob es nicht nötig wäre, ein Buch zu schreiben, „welches das ganze Verderben unserer Regierungen und unserer Sitten zeigte, die notwendigen Folgen davon natürlich und unübertrieben darstellte, und die Grundsätze einer besseren Regierung und besseren Sitten, nebst den Mitteln dazu zu gelangen, schilderte". Mit heiligem Ernst weist er hin auf die Schäden, die Hof, Gesellschaft und Volk entnerven. Er geißelt die Denkungsart des Hofes, dessen einziger Endzweck dahin geht, die Einkünfte des Fürsten zu vermehren, den Adel des Landes, der seiner hohen Aufgabe, die Stütze der Rechte des Volkes zu sein, nicht gerecht werde, die Rechtspflege mit ihrer Langsamkeit, Ungerechtigkeit und Parteilichkeit, die Heuchelei in der Religion, den kläglichen Zustand in Kunst und Wissenschaft, die Not des Bauernstandes, das luxuriöse Treiben im Kreise der geldstolzen Großkaufleute und nicht zuletzt die ganze Sittenlosigkeit seiner Zeit, die verbunden ist mit „Aberglaube, Geisterseherei, Schatzgräberei, bei Unglauben, Egoismus und gänzlichem Mangel aller gesellschaftlichen Tugenden" und dem Fehlen jeglicher kraftvollen Jugenderziehung.

Fürwahr mit größerem Eifer und innigerer Liebe könnte man heute kaum auf die Schäden unseres Volkstums hinweisen, als es Fichte in jenen Aufzeichnungen für seine Zeit getan! Freilich läßt das Schriftchen jede Anweisung vermissen auf eine grundlegende Aenderung der bestehenden Verhältnisse. Es spricht sich aus weder über die Aufgabe des Staates gegenüber den trostlosen Zuständen im Land noch über die Bedeutung eines sich seiner Kraft und seines Wertes wohl bewußten Volkstums. Es ist nichts anderes als eine eindrucksvolle Kritik der Zustände in seinem Heimatland. Und wenn es auch nur die Form eines Entwurfes, noch dazu eines solchen im Lapidarstil hat, so darf es gleichwohl gewertet werden als das Dokument einer Heimatliebe, die über die Not im engeren Vaterland nicht zur Ruhe kommt.

Nicht leicht und nicht ohne inneres Ringen löst sich Fichte in seiner Jünglingszeit von Heimat und Scholle. Erst als er gewahr wird, daß sein Vaterland ihn nicht will, erst als er die Gewißheit erhält, daß er nicht dazu berufen ist, im Kursächsischen ein seinen Neigungen lebender Landgeistlicher zu werden, erst als alle Pläne scheitern, in Leipzig oder sonstwo im engeren Vaterland eine Lebensstellung zu erringen, schüttelt er den Staub des „Schollenpatriotismus" von seinen Füßen und wandert hinein in die Welt des „Kosmopolitismus", dessen Tore sich ihm weit auftun.

Im August des Jahres 1788 tritt Fichte die erste Reise an, die ihn über die Grenzen seines Vaterlandes führt. Er fühlt sich „von allen beengenden Banden entledigt, wie an der Schwelle eines neuen Lebens stehend". Mit frischen Hoffnungen und in jugendlicher Ge-

sundheit reist er zu Fuß, oft in gewaltigen Tagesmärschen über Nürnberg, Ulm, Lindau, den Bodensee hinein in die Schweiz, wo ihm in **Zürich** eine Hauslehrerstelle winkt, und mit dieser Reise beginnt er einen neuen Abschnitt seines Lebens, der ihn weit fortführt von den vertrauten Gestaden einer wahren und echten, auf die Heimat beschränkten Vaterlandsliebe (18).

An Führern und an Anregungen zu dieser Wanderung in das Reich des Weltbürgertums hat es ihm fürwahr nicht gefehlt. Es war ja die Zeit der Aufklärung, deren Einfluß sich niemand entziehen konnte. So spärlich auch die Nachrichten über die nun hinter ihm liegenden Lehr- und Wanderjahre Fichtes von 1780–1788 sind, so läßt sich doch ersehen, daß die Strömungen der Wissenschaft wie des gesamten Geisteslebens nicht wirkungslos an ihm vorüberflossen. Fichte hat bezeichnender Weise nicht nur Theologie studiert, sondern auch juristische Kollegs besucht. Neben Jena und Wittenberg scheint ihm Leipzig eine geistige Heimat und die wahre Bildungsstätte geworden zu sein. Hier, wo der Geist eines Leibniz und Thomasius sich lebendig erhielt, wo Lessing sich mit Gottsched auseinander setzte, dürfen wir den Geburtsort jener Ideen suchen, deren kühner und unerschrockener Verfechter Fichte in seinen staatsphilosophischen Erstlingsschriften ist. Wie hier der Theologiebeflissene, der bei einem Pezold Dogmatik hört, zu einem Wahrheitssucher wird, der mit dem Problem der Freiheit des menschlichen Geistes ringt und im Determinismus die Lösung zu finden glaubt (19), so entbrennt bei ihm, der zu den Füßen eines Platner von den unveräußerlichen Menschenrechten des Individuums hört, jener Reformatoreneifer für Denkfreiheit und Menschenwert, der in seiner Sturm- und Drangzeit zu hellen Flammen aufschlagen sollte (20). Hier tritt an den Studenten die Auffassung heran, daß für einen rechten Anhänger der Aufklärung der Gedanke des Vaterlandes zurücktritt hinter der Idee der Menschheit. „Der Mensch oder die Menschheit, ohne Unterscheidung der Landesgrenzen, innerhalb deren man sich mit dem Einzelnen vereinigt oder durch welche man sich von ihm getrennt sah, ist der Gegenstand, um dessen Besserung, Veredlung, Beglückung es sich handelt.“ (21).

Humanität — so lautet das große Stichwort jener Zeit. Weltbürgerlich zu denken ist die große Mode. Und nicht die geringsten Geister Deutschlands sind es, deren Aussprüche einer Vaterlandsliebe geradezu die Berechtigung absprechen oder sie nur in engsten Grenzen zulassen. Den jungen Goethe schauert es vor einer Art „Römerpatriotismus“; „davor bewahre uns Gott“, so ruft er aus, „wie vor einer Riesengestalt! Wir würden keinen Stuhl finden, darauf zu sitzen, kein Bett, darinnen zu liegen!“ Schiller urteilt einmal, daß das Vaterlandsinteresse nur für die unreifen Nationen, für die Jugend der Völker Wichtigkeit habe, und zeigt seiner Braut gegenüber kein Verständnis für deren Bewunderung von Winkelrieds Opfertat. Lessing behauptet von sich, er habe von der Liebe des Vaterlands kei-

nen Begriff und sie erscheine ihm aufs Höchste eine heroische Schwachheit, die er gern entbehre. Wieland bezeichnet sogar das, was bei den Griechen und Römern Vaterlandsliebe geheißen, als eine mit den kosmopolitischen Grundsätzen unerträgliche Leidenschaft. Nicht immer freilich und zu jeder Frist zeigen sich die Herrscher im Reiche des Geistes erhaben über Raum und Zeit und hinaus gehoben über die Schranken, die ihnen Volkstum und Staat setzen. Und manches Wort wäre anzuführen, welches bewiese, daß die großen Dichter und Denker, denen nichts mehr von Erdenschwere anhaften will doch auch dem irdischen Reich der Wirklichkeit, dem Staate ihrer Volkszugehörigkeit ihre Teilnahme nicht versagen. Doch zeigt sich der Zug zum Universalen bei ihnen stärker als der Hang am Nationalen (22). Und während einerseits ein gewisser Reichspatriotismus noch nach Anerkennung strebt, andererseits in den Einzelländern ein wenn auch schwaches, neues Staats- und Nationalgefühl erwacht, ist festzustellen, daß die Höherstehenden, die Gebildeten des Volkes in einer ganz anders gearteten, ganz neuen und unstaatlichen Welt lebten, wo alle politischen und sozialen Hüllen, die den Einzelnen umkleideten, sanken und der Mensch rein als Mensch Ursprung, Maßstab und Ideal aller Werte war (23).

In diese Welt, in der die Idee der Menschheit siegreich ihr Banner entrollt über die engen Schranken des Staats- und Volkslebens hinweg, wächst Fichte Schritt für Schritt hinein. Ein guter Nährboden für das Wachstum seiner universalen Anschauungen wird ihm die Schweiz. Hier, wo er in Zürich in dem Gasthof zum Schwert bei der Familie des reichen und angesehenen Bürgers Ott eine Erzieherstelle inne hat, ist ihm Gelegenheit gegeben, einen Einblick zu tun in die Staatsverfassung der kleinen Kantone und Stadtkreise der Schweiz. Hier weitet sich im geselligen Umgang mit dem bedeutenden Lavater, mit geistvollen Männern und Frauen sein Blickfeld über das Alltägliche hinaus. Von entscheidendem Einfluß auf sein ganzes künftiges Leben wird für ihn aber die Bekanntschaft des Wagmeisters Rahn, dessen Haus der Sammelpunkt der ausgezeichnetsten Männer seiner Zeit gewesen ist (24). Hier im Hause von Klopstocks Schwager lernt er Johanna Rahn kennen, die später seine Frau wird und ihm sein ganzes Leben lang eine durch treue Liebe verbundene kluge und fromme Lebensgefährtin gewesen ist. In der Freizeit versucht er sich in schriftstellerischen Uebungen. Von Bedeutung ist jedoch seine Beschäftigung mit Montesquieu und Rousseau; namentlich des letzteren Werk „Contrat sozial“ ist von großem bleibenden Einfluß auf die Rechts- und Staatsanschauung Fichtes. Mit hochfliegenden Plänen geht der junge Mann in dieser Zeit um. So will er eine Rednerschule errichten, für die ein vollständig ausgearbeiteter Plan vorhanden ist (25). Dann fühlt er sich berufen, irgendwo den Prinzenerzieher zu machen. Ja er hofft sogar auf eine Ministerstelle in Kopenhagen (26). Aber so leicht macht ihm das Schicksal seinen Lebensweg

nicht. Weder seine eigenen Bemühungen noch die seiner Freunde, eine passende Stelle zu finden, haben Erfolg. Die Tore der Höfe, sei es im Karlsruhe oder Weimar, bleiben ihm verschlossen.

In Leipzig, wo wir ihn fast aller Barmittel beraubt im Frühjahr 1790 wiederfinden, geht er mit dem Gedanken um, eine Zeitschrift für weibliche Bildung herauszugeben; doch findet sich hierfür kein Verleger. Seine Versuche in Novellen und Trauerspielen scheitern kläglich, da ihm hierzu jede Gabe fehlt. So bleibt ihm nichts anderes übrig, als sich sein täglich Brot durch Privatunterricht zu verdienen. Und hierbei gewinnt er die große Offenbarung, die für sein ganzes inneres und äußeres Leben entscheidend ist. Ein Student begehrt von ihm Einführung in die Kantische Philosophie. Dies veranlaßt ihn, sich eingehend mit dem Großen von Königsberg zu befassen. Einmütig wird in allen Biographien bestätigt, welch einen mächtigen, ja geradezu umwälzenden Eindruck Kants Werke auf den nun 28jährigen machen. Die Belehrung, die er erhält, wird ihm zur Bekehrung. Hier hat er die Wahrheit, nach der er so eifrig gesucht. Hier findet er den Hebel, mit dem er die Welt aus den Angeln zu heben gedenkt! Das Studium der Kantschen Philosophie wirkt auf ihn wie eine Revolution, mit der Wucht eines religiösen Erlebnisses, und befreit ihn von dem Druck, den seine deterministische und naturalistische Weltauffassung bisher auf ihn ausübte (27). Die Idee der absoluten Freiheit des menschlichen Willens unter dem Postulat der sittlichen Pflicht gewinnt in ihm nun die Oberhand und löst ihn los von dem Glauben an die Naturnotwendigkeit alles Geschehens, der bislang seinen Gedankenflug hemmte. Er ist begeistert von dem Gedanken, diese neu entdeckten Grundsätze „populär und durch Beredsamkeit auf das menschliche Herz wirksam zu machen suchen“ (28). Reichen Segen erhofft er davon für ein „Zeitalter, in welchem die Moral von ihren Grundfesten aus zerstört und der Begriff Pflicht in allen Wörterbüchern durchstrichen ist“ (29).

Es kann nicht fehlen, daß die Kant'sche Freiheitslehre, die Fichte für sein philosophisches Denken die seinem Wesen entsprechende Welt öffnet, auch sein politisches Denken stark beeinflußt. Der Mann, der die Freiheit des Ichs als höchstes Gut gefunden, muß sich bei seinem Drang, nach außen zu wirken, kurz über lang mit der empirischen Welt, auch nach ihrer staatlichen Seite hin, auseinander setzen. Dies geschieht, wie wir sehen werden, in seinen staatsphilosophischen Erstlingsschriften.

Zunächst lernt Fichte — und das erscheint uns von Wichtigkeit — durch die Kant'sche Philosophie die flache Glückseligkeitslehre jener Zeit überwinden. Er fühlt sich „überzeugt, daß hinieden gar nicht das Land des Genusses, sondern das Land der Arbeit und Mühe ist, und daß jede Freude nichts weiter als die Stärkung zu weiterer Mühe sein soll“ (30). An anderer Stelle gibt er seinem felsenfesten Glauben Ausdruck, daß der menschliche Wille frei sei, und daß Glück-

seligkeit nicht der Zweck unseres Daseins sei, sondern nur Glückwürdigkeit (31). Fürwahr schon in diesen brieflichen Aeußerungen kündet sich der Wille an, sich anders als bisher üblich zu Zweck und Sinn des Lebens einzustellen, und von dieser Ansicht aus ist der Weg nicht weit bis zu dem Punkt, von wo aus er jenen billigen und oberflächlichen Eudömonismus der Aufklärung stürzen kann, der auch den Staat nur vom Gesichtspunkt der Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit für den Einzelnen, für das Einzelglied der menschlichen Gesellschaft beurteilt.

Die Zeit ist voll von politischen Problemen. Die französische Revolution ist ausgebrochen. Ihre Ideen strömen mit elementarer Gewalt herüber in die deutschen Lande diesseits des Rheins. Ihre Gedanken werden der Gegenstand leidenschaftlicher Erörterungen in den Kreisen der Gebildeten wie des einfachen Volkes. Ihr Idealismus nimmt unseren Fichte leicht gefangen. Er, der Rousseau als seinen Lieblingsschriftsteller bezeichnet, der nun in Kant eine neue Weltanschauung erhalten, der muß zu einem begeisterten Anhänger jener das ganze Volks- und Staatsleben ändernden Anschauungen werden, wie sie zum erstenmal in Paris aller Welt verkündigt wurden. Er erhofft sich von ihnen auch für Deutschland eine Verbesserung von Grund auf. Und als in Sachsen die in Auswirkung der französischen Krawalle auflodernden Aufstände sehr rasch gedämpft werden, meint er von diesen staatlichen Gegenmaßnahmen, es seien nur Palliative, die den einstigen Ausbruch des Feuers mit doppelter Kraft nicht verhindern werden (32).

Seine Ideen über Volk, Staat und Menschheit zusammenhängend zum Ausdruck zu bringen, davon halten ihn freilich noch widrige Verhältnisse ab. Seine Hoffnung, nun endlich in Zürich eine bleibende Stätte einer Wirksamkeit zu finden, schlägt infolge pekuniärer Schwierigkeiten seines Schwiegervaters fehl. Am 28. April 1791 greift er erneut zum Wanderstabe, um die von ihm in Warschau angenommene Erzieherstelle anzutreten. Ueber seine Reise, die ihn bald zu Fuß, bald mit Fuhrwerk durch Sachsen, Schlesien und Polen führt, liegt ein interessantes Reisetagebuch vor (33). Aus ihm geht hervor, daß der Wanderer mit offenem Blick die Länder durchreist. Ueberall bemüht er sich, das Charakteristische an Land und Leuten zu erfassen. Neue Eindrücke nimmt er in sich auf. Die Bevölkerung in ihrer Eigenart und Lebensweise lernt er kennen. Sachsen und Schlesier, Polen und Juden sieht er in der Verschiedenartigkeit ihrer Erscheinungsform. Doch sonderbar — aus den vergleichenden Studien der verschiedenen Stämme und Völkerschaften gewinnt er über das, was ein Volk ausmacht, was Wesen und Inhalt des Staates ist, in dieser Zeit kein Urteil. Ganz im Banne der völkerbeglückenden Ideen der französischen Revolution brennt in ihm ein Feuereifer für die „Veredelung seines Brudergeschlechtes“. Da die Idee der Menschheit ihn beherrscht, ist Volk und Vaterland ihm nichts. Sein Stolz ist der, „seinen Platz

in der Menschheit durch Taten zu bezahlen, an seine Existenz in die Ewigkeit hinaus für die Menschheit und die ganze Geisterwelt Folgen zu knüpfen" (34).

Nur kurze Zeit hält sich Fichte in Warschau auf. Die Stellung, die er dort innehat, behagt ihm nicht. Er reist nach Königsberg. Dort wird er am 4. Juli 1791 mit jenem Mann persönlich bekannt, der ihm in schwerer Zeit innerer Kämpfe ein Führer geworden — Immanuel Kant. Das Zusammensein mit dem größten aller Philosophen läßt in dem nach Klarheit ringenden jungen Mann eine wissenschaftliche Arbeit reifen, die ihm unerwarteterweise den weiteren Lebensweg ebnet. Er schreibt ganz unter dem Eindruck der gewaltigen Persönlichkeit Kants die „Kritik aller Offenbarung". Diese Schrift erscheint durch eine Spekulation des Verlegers anonym und wird für ein Werk von Kant selber gehalten. Als dann in der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung Fichte als Verfasser bezeichnet wird, ist sein philosophischer Ruf begründet. Nun strebt er, nachdem er noch eine kurze Zeit eine sehr angenehme und sehr vielseitige Hauslehrerstelle bei dem Grafen Krokow bei Danzig innegehabt hat, mit aller Macht zurück nach Zürich. Dort kann er im Oktober 1793 die langersehnte eheliche Verbindung mit Johanna Rahn eingehen.

Hier in dieser Zeit, in einer äußerlich vollkommen unabhängigen Stellung, im Besitz wohlerworbenen philosophischen Ruhmes, fühlt sich Fichte nun gedrängt, seine staatspolitischen Ideen zu veröffentlichen. Jetzt vollendet sich ihm, was ihm Monde und Jahre hindurch an Plänen für die Weltverbesserung durch den Kopf gegangen. Es drängt ihn, seinen Teil zur Lösung der großen Menschheitsaufgabe beizutragen. Seine Seele glüht von dem großen Gedanken, das Problem der platonischen Republik, des vernünftigen Staates, in Angriff zu nehmen. So schreibt er denn im Ueberschwang jugendlich männlicher Ideale, im Bewußtsein hoher eigener Gaben und Aufgaben, hingerissen von der Lehre der Kant'schen Freiheit, überwältigt von der Tatsache der französischen Revolution sein **erstes politisches Glaubensbekenntnis.** Denn als solches dürfen die beiden anonym erschienenen Schriften wohl gewertet werden: „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens" und „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution". Erscheinen läßt Fichte die beiden Abhandlungen bezeichnenderweise in Heliopolis, im letzten Jahr der alten Finsternis (35).

Das erste Schriftchen hat seine Ursache in den Zensurschwierigkeiten, denen sich Fichte mit dem Neudruck seiner „Kritik der Offenbarung" ausgesetzt gesehen. Wohl hatte sich bereits in Friedrich d. Großen Tagen in Preußen und besonders Berlin, wie es Fremden auffiel, eine scharfe und freie Art sich auszusprechen durchgesetzt (36). Wohl gab es Journale mannigfacher Art, die als Sprechsaal für politische Dinge der freien Meinungsäußerung, unter Duldung der Regenten, Vorschub leisteten. Wohl öffneten die Zeitungen ihre Spal-

ten politischen Aufsätzen, die sich mit Staats- und Gesellschaftsformen auseinandersetzten und in oft freimütiger Weise gegen den Despotismus, gegen Adel und Kirche zu Felde zogen. Wohl drang das freie Menschenwort in tausenden von Flugblättern hinaus aufs Land, so daß eine Stimme aus dem Hildesheim'schen berichtet, die Zeit sei vorüber, wo der Bauer nichts gekannt habe als seinen Katechismus, Gesang- und Gebetbuch; er lese Zeitungen und die Reden der Freiheits- und Gleichheitsapostel seien ihm nicht unbekannt. Und erst recht, als die Begeisterung für die französische Revolution jung und alt, hoch und niedrig mit sich fortgerissen hatte, da gab es für die Freiheit politischer Meinungsäußerungen kaum noch irgendwelche Hemmungen. Bildeten doch z. B. die französischen Menschenrechte, auf Taschentücher gedruckt, einen Handelsartikel auf der Messe zu Frankfurt! Je mehr sich aber das Bild der französischen Revolution verschob und besonders die Greueltaten die Begeisterung in Deutschland wesentlich eindämmten, je mehr die Gefahr des Umsturzes an die Höfe der deutschen Dynastien heranbrandete, desto eifriger sahen sich die fürstlichen Regierungen zu Gegenmaßnahmen gezwungen. So wurde in Preußen durch den Minister Wöllner 1791 die Zensur ganz erheblich verschärft. Gegen dieses sogenannte Wöllner'sche Religionsedikt, das nichts anderes bezweckte, als der Freiheit auf dem Gebiete des religiösen und philosophischen Denkens als der Hauptursache der Revolution unüberschreitbare Schranken zu setzen, erhob sich ein Sturm der Entrüstung unter den führenden Geistern jener Zeit. Ohne Denkfreiheit — so fühlte man es in den Kreisen der Gelehrten — kein freies Forschen auf den Gebieten des menschlichen Lebens! Ohne Denkfreiheit keine Kritik! Ohne Denkfreiheit keine Philosophie! So wurde die Forderung der Denkfreiheit ein Kampfwort gegen den Absolutismus der Fürsten — für Wahrheit und Gerechtigkeit.

Aus diesen Verhältnissen heraus erklärt sich Fichtes Schrift. Für die Anfänge seines staatsphilosophischen Denkens bildet sie ein wichtiges Dokument. Sie stellt eine leidenschaftliche Verteidigung des unveräußerlichen Rechts der Gedankenfreiheit dar und wendet sich in der Form einer Rede mit gehobener, pathetischer Sprache an die Fürsten und Völker, wobei es ihm um Menschenwert und Menschenrecht geht.

Fichte segelt hier ganz im Fahrwasser des aufklärerischen Weltbürgertums, wobei er sich durchaus von Rousseau ins Schlepptau nehmen läßt. Er erörtert nicht, was die Freiheit des wissenschaftlichen Forschens für die Entwicklung eines **Volkes, seines** Volkes bedeutet. Er fühlt sich hier als Vertreter der Menschheit schlechthin, deren Glieder durch die Fürsten in ihrer freiheitlichen Gedankenarbeit, in ihrer Vervollkommnung verhindert werden. „Nein, ihr Völker, alles, alles gebt hin, nur nicht die Denkfreiheit. Immer gebt eure Söhne in die wilde Schlacht, um sich mit Menschen zu würgen, die sie nie belei-

digten. Immer entreißt euer letztes Stückchen Brot dem hungernden Kinde und gebe es dem Hunde des Günstlings — gebt, gebt alles hin, nur dieses vom Himmel abstammende Palladium der Menschheit, dieses Unterpfand, daß ihr noch ein anderes Los bevorstehe als Dulden, Tragen und Zerknirschtwerden —, nur dieses behauptet!“ (37). So läßt es Fichte in die Welt hinaus hallen und ruft den Menschen aller Nationen zu, sich von den Fürsten die Denkfreiheit nicht nehmen zu lassen.

Schon hier wendet sich der angehende Philosoph mit Schärfe gegen eine Staatsauffassung, gegen jenes erste Vorurteil, woraus „alle unsere Uebel folgen, jene giftige Quelle alles unseres Elends: daß es die Bestimmung des Fürsten sei, für unsere Glückseligkeit zu wachen“. Einer solchen Auffassung kündigt er den unversöhnlichsten Krieg an. „Nein, Fürst, Du bist nicht unser Gott. Von ihm erwarten wir Glückseligkeit, von Dir die Beschützung unserer Rechte. Gütig sollst Du nicht gegen uns sein, Du sollst gerecht sein“ (38).

Wenn der vor Eifer glühende Weltverbesserer in seiner Schrift Forderungen erhebt in einem Ausmaß, welches schlechterdings nicht überboten werden kann, so läßt er hierbei eine Ueberlegung vermissen, nämlich, daß der freien Meinungsäußerung doch auch Grenzen gezogen sind, die durch das Interesse des Staates, durch die Wohlfahrt des Volkes, durch die Aufgaben der Nation bedingt sind. Er vergißt, welch Unheil über ein Volk durch die Geistesprodukte politischer Wirrköpfe gebracht werden kann, wie er auch übersieht, welch eine Einbuße an sittlicher Kraft ein Volk durch eine schrankenlos gewährte Freiheit der Ansichten, z. B. durch Schund- und Schmutzliteratur, erleidet. Aber Fichte kann so urteilen, weil sein Standpunkt der des sittlich bestimmten Menschen ist. Das ist das Große, das Wertvolle an den Gedankengängen unseres politischen Schriftstellers, daß er die Freiheit des Menschen bedingt sein läßt durch das absolute Sittengesetz. Wie weit erhebt sich Fichte hier über jene Geister, die vor ihm einem sich Ausleben des Einzelmenschen nach Seite der Natur das Wort geredet! Hier bereits findet sich der Ansatz, von dem aus er dem naturalistischen Individualismus seines Zeitalters einen tödlichen Streich versetzt und auch dem politischen Leben der Menschen den Stempel des Idealismus aufdrückt! Wenn der Schwärmer im Reiche der sittlichen Idee den Satz prägt: „Der Mensch kann weder ererbt, noch verkauft, noch verschenkt werden; er kann niemandes Eigentum sein, weil er sein eigenes Eigentum ist und bleiben muß“, so gibt er hierfür auch gleich die Begründung in den Worten: „(der Mensch) trägt tief in seiner Brust den Götterfunken, der ihn über die Tierheit erhöht und ihn zum Mitbürger seiner Welt macht, deren erstes Mitglied Gott ist — sein Gewissen!“ (39). Widerspricht der Mensch diesem Gewissensgesetz in ihm, so wird die Menschheit in ihm vernichtet, und er wird zur Klasse der Tiere herabgewürdigt. Um seiner sittlichen Vervollkommnung willen also fordert Fichte für den Menschen die Frei-

heit und er bezeichnet dieses mit unserer Persönlichkeit, mit unserer Zweckbestimmung innigst verknüpfte Recht als unveräußerlich. „Diesen von der schaffenden Weisheit ausdrücklich für uns angelegten Weg zur moralischen Veredelung" zur Entwicklung der Persönlichkeit kann und darf der Mensch nicht aufgeben! Damit spricht Fichte eine Wahrheit aus, die dem Einzelmenschen die rechte Wertschätzung im Staatsganzen sichert, ihm freilich auch eine große Aufgabe für das Staatsganze auferlegt.

Nur vom Standpunkt des sittlich bedingten und der Freiheit würdigen Individuums aus sind auch jene zornsprühenden Aeußerungen verständlich, die Fichte gegen die Fürsten schleudert, und die ihn in den Geruch des Demokraten gebracht haben. Er sieht in dem Herrscher nichts anderes als die wenig weisen Vertreter des absolutistischen Systems, welches durch Zwangsmaßnahmen aller Art den Menschen und damit die Menschheit hindert, ihrer Vervollkommnung entgegenzuschreiten. Alles, was die Fürsten für das äußere Wohlergehen ihrer Untertanen tun, alle Güter, alle Schätze und Ordensbänder, alles Blühen in Handel und Wandel und aller Ueberfluß an Lebensmitteln ist in seinen Augen des Schweißes der Edlen, der Sorge der Führer, des Dankes der Bevölkerung ja gar nicht wert. Was ihm die einzige Glückseligkeit — wenn es nun mal Glückseligkeit sein soll — für diese Erde ausmacht, ist freie ungehinderte Selbsttätigkeit, Wirken aus eigener Kraft, nach einigen Zwecken und sei es auch mit Arbeit und Mühe und Anstrengung! (40.) Mit dieser Anschauung entfernt sich Fichte weit von jener Ansicht, die damals in den Fürsten nur die Förderer der eigenen Glückseligkeit, des äußeren Glückseligseins erblickte. Ihm sind die Herrscher nicht beglückende Schutzgeister der Menschheit, sondern ihre erhabene Aufgabe ist es, die Rechte derselben zu schützen, die Gott ihr gab (41). Und deswegen ergeht sich sein Ingrimm über sie, weil sie dieser schweren und unerläßlichen Pflicht nicht nachkommen, weil sie statt ihn zu fördern, den Forschungsgeist hemmen, der auf die dringendsten Bedürfnisse der Menschheit gerichtet ist, weil sie den Fortgang der Aufklärung im Volk unterdrücken und, ihrem Auftrag zuwider, Finsternis und Nacht im Lande verbreiten. Als Vorkämpfer der großen Menschheitsideale, als der er sich fühlt, weist er darum auch den Fürsten, die die Macht in der Hand haben und diese ihre Macht zum Segen für alle verwenden können, eine weltweite Aufgabe zu: Als Repräsentanten der Gottheit die Menschheit zu sich ins ewige Licht emporzuziehen! (42.)

In dieser Sturm- und Drangperiode urteilt Fichte, der hier eine schmetternde Fanfare bläst gegen den Absolutismus für Freiheit, Wahrheit und Recht, ganz von der Warte eines Menschen aus, den das staatliche Leben seines Volkes nichts zu sagen hat. Sein Standpunkt ist der des souveränen Ichs, der keinen anderen Herrscher über sich anerkennt als die allgemein gültige Idee der Menschheit. Das Vaterland hat er aufgegeben. Seine Verbundenheit mit dem Volksganzen

kommt ihm nicht zum Bewußtsein. Der Gedanke der Nation liegt ihm fern. Er fühlt sich als stolzer Bürger eines Reiches, das durch staatliche Grenzen nicht beengt ist und kennzeichnet sich als durchdrungen von einem heiligen Eifer, dieses Reich auf den Trümmern einer zusammenbrechenden Welt aufzubauen. Die Einseitigkeit seiner Darstellung liegt uns Heutigen klar vor Augen. Er selbst hat sie nicht erkannt. In dieser Einseitigkeit, die seine Schwäche ist, ist aber zugleich auch seine Stärke. In der Unbekümmertheit der Jugend räumt er alle Vorurteile, die die Entfaltung freischaffender Menschenkräfte auch im politischen Leben hindern, kühn und unentwegt beiseite. Er reißt die Mauern nieder, die sich aufgerichtet haben zum Schaden des Ganzen zwischen Fürsten und Untertanen, und die den Herren vom Knecht geschieden haben. Er legt den Grund frei, auf dem der Neubau der durch Vernunft freigewordenen Menschheit errichtet werden kann. Und als köstlichster Fund seiner Denkarbeit, erhebt sich vor ihm der sich seines Wertes wohl bewußte Mensch, die sittliche Persönlichkeit.

So wertvoll diese Erkenntnis ist, daß der Mensch unveräußerliche Rechte hat, die auch der Fürst nicht antasten darf, so kommt sie doch einer Verkennung des Staatszweckes gleich. Noch deutlicher wird die negative Einstellung Fichtes zum Staat in der anderen Schrift seiner Sturm- und Drangzeit, den „Beiträgen zur französischen Revolution".

Der politische Umsturz in Frankreich im Jahre 1789 ist für Fichte, wie wir schon sahen, ebenso wie für viele andere denkende Köpfe Deutschlands ein Ereignis von ausschlaggebender Bedeutung gewesen. Für eine Zeit, die über den engen Grenzen des Vaterlandes in der großen Welt der Menschheit eine neue Heimat gefunden, für eine Zeit, die durch die Aufklärung sich allem Zwang, aller Bindung, allem Despotismus widersetzte und in der Freiheit des Individuums das höchste Glück sah, mußte die französische Revolution wie der Anbruch eines neuen, heißersehnten Tages sein. Ganz allgemein erblickte man in dem Geschehenen einen furchtbaren Schlag für Tyrannei und Menschenbedrückung, ja ein Signal der Weltbefreiung überhaupt (43). Von der Größe der Hoffnung, die man auf die Auswirkungen jener politischen Tat jenseits des Rheines setzte, kann man sich eine Vorstellung machen, wenn man sogar in Klopstock einen begeisterten Lobredner jener Ereignisse findet. Er glaubt nicht nur die größte Tat des Jahrhunderts, nein eine Tat vor sich zu sehen, deren gleichen man in den Weltannalen vergebens sucht. Ihn schmerzt es, wenn er jetzt Galliens Haupt vom Glanze umstrahlt sieht, daß es nicht sein Vaterland ist, welches sich diese Palme des Ruhmes errungen und sich den Zweig der Unsterblichkeit erworben (44). Dichter und Denker zeigen sich begeistert, hingerissen von dem Schwung der Revolutionsideen. Wieland ist berauscht von dem Dekret der Nationalversammlung, welches Mönchsorden und Klostergelübde auf immer für aufgehoben erklärt, und verspricht sich daraus großen Gewinn für

Religion und Erziehung sowie das staatliche Leben. Ganz überläßt er sich der Freude, „bis zu dieser Epoche gelebt zu haben, wo die kultivierteste Nation von Europa das Beispiel einer Gesetzgebung liefert, die lediglich und allein auf Menschenrechte gegründet, in allen ihren Teilen und Artikeln immer der klare Ausspruch der Vernunft ist“ (45). In einer Zeit, da Wielands liebevolle Teilnahme an der französischen Sache schon in den letzten Zügen liegt, spricht sich Herder noch 1792 in entschlossenstem Ton für ein entschiedenes Beharren bei dem Glauben an Wert und Beruf der Revolution aus (46). Eine beachtliche Tatsache bei einer Persönlichkeit, die für die Eigenart von Menschen und Völkern die lebhafteste Empfindung besaß und später mit bewegtem Herzen das Bewußtsein der deutschen Volksangehörigkeit zum Ausdruck brachte! Körner, innerlich gedrängt, sich in den politischen Meinungsstreit einzumischen, glaubt das Feuer, das jetzt brenne, als das Werk einer höheren Hand ehren und weder Oel noch Wasser hineingießen zu sollen (47). Und Schiller, dem die Aussicht auf eine kurmainzische Anstellung infolge der Einnahme des linken Rheinufers durch die Franzosen geschwunden ist, erwägt den Gedanken, in der Republik Frankreich sein Glück zu suchen. In einem Brief vom 26. November 1792 schreibt er: „Die Mainzischen Aspekte werden sehr zweifelhaft für mich; aber in Gottes Namen, wenn die Franzosen mich um meine Hoffnung bringen, so kann es mir einfallen, mir bei den Franzosen selbst bessere zu schaffen (48). Nur Goethe bewahrt seine kühle Ruhe und Zurückhaltung. Allen diesen Schwärmern und Freunden der französischen Revolution ist es freilich weniger um sofortige, umsturzartige Umwandlung im Verfassungsleben der deutschen Staaten zu tun. Ihnen geht es vielmehr darum, die geistige Freiheit in Deutschland zur Entfaltung zu bringen. Nicht zu vergessen sind hier unter den deutschen Erörterungen über die französische Revolution auch die politischen Meinungen Kants. Daß diese sich weniger mit den Einzelheiten der Vorgänge jenseits des Rheins befassen als mit ihren leitenden Ideen, liegt bei dem Großen von Königsberg auf der Hand. Sie stellen die unantastbaren Menschenrechte klar heraus, woraus sich mancherlei Grundsätze ähnlich denen der französischen Revolution ergeben. Deutlich grenzt er die obrigkeitliche Gewalt ab gegenüber dem Recht und der Freiheit des Einzelnen, freilich nicht in jener schroffen Form, in der dann Fichte das Problem „Persönlichkeit und Gemeinschaft“ löst. Kant erscheint jede Aufwiegelung zum Aufstand gegen die Obrigkeit als das Unberechtigste von allem und als ein gemeines Verbrechen. Gleichwohl erblickt er in dieser Revolution eine Bürgschaft für den beständigen Fortschritt der Menschheit und drückt die Ueberzeugung aus, daß das Bestreben nach Herstellung einer den Vernunftsprinzipien entsprechenden Verfassung, auch wenn es jetzt scheitere, doch nie ruhen und auf Grund wiederholter Erfahrungen, zu irgend einer Zeit zu einem Ergebnis führen werde, das die Bemühungen belohne (49).

Auch die begeistertsten Freiheitsfreunde können freilich auf die Dauer nicht Augen und Ohren verschließen vor den Greueltaten, die je länger je mehr die Stadt an der Seine in ihrem Innersten erschüttern und die mit Menschenrechten nichts mehr zu tun haben. Ueber Dichter und Denker, über Schriftsteller und Gelehrte, die in deutschen Landen geschwärmt haben von den Errungenschaften der französischen Revolution, kommt allmählich nach dem Rausch der Begeisterung die Ernüchterung, und manch einer, dem die Verkündigung der Menschenrechte auch in Deutschland nicht schnell genug hat erfolgen können, sieht drüben die erhoffte und versprochene Freiheit sich anders auswirken als man es im Eifer für alles Edle, Gute und Schöne erstrebt hat. Ein Umschwung der Stimmung ist unverkennbar. Nicht nur, daß die deutschen Fürsten ihre Länder abzuriegeln suchen gegen mögliche Aufstands- und Empörungshorden. Nicht nur, daß durch Verordnungen mancherlei Art die freie Meinungsäußerung eingeschränkt wird, wie wir aus dem Kampf Fichtes für die Denkfreiheit ersahen. Bedeutsam ist vielmehr, daß nun im Gegensatz zur Auffassung der französischen Revolutionsmacher gelehrte Stimmen in Deutschland laut werden, die einer ganz anders gearteten Auffassung vom Wesen des Staates, seiner Verfassung und seiner Aufgabe das Wort reden. Zentrum für diese neuartigen Staatsgedanken ist das Land Hannover, und hier die Universitätsstadt Göttingen, die zu einer weit beachteten Pflegstätte der Staatswissenschaften emporblüht. Hier hat schon seit 1774 der Professor Schlözer gewirkt, der in staatserhaltendem Sinn doch ein Freund der Aufklärung war und selber in freier Meinungsäußerung das Verderbnis staatlicher Verhältnisse geißelte. Nun nehmen neben ihm jüngere Kräfte in fortschrittlichem und doch dabei konservativem Geist den Kampf gegen den Revolutionsenthusiasmus auf (50). Sich stützend auf den großen englischen Staatsphilosophen Edmund Burke und dessen Betrachtungen über die französische Revolution, beginnt der geheime Kanzleisekretär Brandes seine staatspolitischen Gedanken über das gleiche Thema und veröffentlicht der Staatsmann Rehberg seine bedeutsamen staatsphilosophischen Untersuchungen.

In dieser aufkommenden Bewegung staatsrechtlicher Natur sieht nun Fichte eine große Gefahr für die beginnende Befreiung des Menschengeschlechts. Er fühlt sich verpflichtet, das immer ungünstiger werdende Urteil des Publikums über die französische Revolution zu berichtigen. Und darum wähnt er sich berufen, seine „Beiträge" zu schreiben und zu veröffentlichen. Er tut dies zu einem Zeitpunkt, da in Paris Menschenköpfe unter der Guillotine in den Sand rollen und die Mordtaten eines Robespierre die Welt mit Grauen und Entsetzen erfüllen. Nicht als wollte er ein Loblied singen auf das, was da drüben im Land der Franken vor sich geht. Ihm ist es klar, daß die wahre Freiheit, deren die unteren Volksschichten aber auch wert sein müssen, soll sie ohne Unordnung und ohne Gesetzlosig-

keit geschehen, nur von oben herunter kommen kann. Er ist aber auch von der Ueberzeugung durchdrungen, daß trotz der furchtbaren Begebenheiten das begonnene Werk der Menschheitsbefreiung unbedingt durchgeführt werden muß. „Wollen wir" — so ruft er aus — „mit dem Bauen warten, bis der durchbrochene Strom unsere Hütten weggerissen habe? Wollen wir unter Blut und Leichen den verwilderten Sklaven Vorlesungen über die Gerechtigkeit halten?" Jetzt ist es Zeit, so meint er, das Volk mit der Freiheit bekannt zu machen, damit es nicht statt ihrer gesetzwidrige Maßnahmen ergreife, um nicht auf dem Wege der Fortentwicklung wieder Rückschritte zu machen und alle mit in den Abgrund zu reißen (51). Für Fichte bedeutet die französische Revolution der Anbruch der sittlich bedingten Freiheit des Menschengeschlechts nach dem Zeitalter fürchterlichster Sklaverei. Diese Idee, so groß, so herrlich, so gewaltig, darf nicht wieder unterdrückt werden, sie muß sich zum Wohle aller Völker auswirken. Der von den leuchtenden Gedanken erfaßte Ideologe, dem Erfahrungstatsachen nichts sind, schaut in jener Tat die hereinbrechende Morgenröte, der zu seiner Zeit ein herrlicher Tag folgen werde (52)

Und darum erscheint ihm die französische Revolution als ein reiches Gemälde über den großen Text: Menschenrecht und Menschenwert (53). Wenn es um diese geht, um die höchsten ideellen Güter des Menschengeschlechts, dann hat ein Volk nicht nur ein Recht, sondern auch die Pflicht, seine Staatsverfassung zu ändern!

So stellen die Fichte'schen „Beiträge" eine schwungvolle, von innerster Ueberzeugung gegebene Antwort dar auf die ja auch heute noch so zeitgemäße Frage, ob eine Revolution berechtigt ist oder nicht. Daß er, der den goldenen Flügel des Genius rauschen zu hören wähnt, des Geistes, der nicht zu Gesängen, sondern zu Taten begeistert, die Antwort mit einem freudigen Ja gibt, braucht uns bei diesem Feuerkopf, der nichts Halbes kennt, wahrlich nicht Wunder zu nehmen. Der ganze Sturm und Drang, der seine Seele in jenen wildbewegten Zeiten erfüllt, tut sich kund, wenn wir darauf achten, wie er kurzer Hand alle Bedenken, die sich gegen die Durchführbarkeit einer Staatsumwälzung richten, beiseite schiebt. Die Erfahrungstatsachen der Empiriker, die stets ein Wenn und Aber zur Hand haben, bedeuten ihm, dem Philosophen, der sich verpflichtet fühlt, den Neubau des Staates nach neuen Grundsätzen aufzurichten, gar nichts (54). Und selbst die Geschichte, die doch mit dem Anspruch auftritt, die Sehwarte aller Zeiten, die Lehrmeisterin der Völker, die untrüglichste Verkünderin der Zukunft zu sein, erkennt er nicht als Richterin an über das, was zu geschehen hat (55). Ihm steht fest, daß der heutige Staat seiner Aufgabe nicht gerecht wird, und daß die jetzige Staatsverfassung der Entfaltung wahren Menschentums zuwider ist. Darum muß etwas grundlegend Neues geschaffen werden. Ausbessern und Stümpern, wie es andere wollen, ist hier nicht am Platze (56). Hier gilt nur eins: Die Tat! Die Tat, sagt Fichte.

die auch dem Despoten ins Gesicht zu sagen wagt: „Töten kannst Du mich, aber nicht meinen Entschluß ändern!" (57).

Man kann wahrlich nicht sagen, daß solche Aeußerungen durch Mangel an revolutionärem Geist ausgezeichnet wären. Es muß aber doch, um zu einer gerechten Beurteilung zu kommen, darauf hingewiesen werden, daß die Fichte'schen Gedankengänge einen anderen Ausgangspunkt haben als die der französischen Revolution. Während hier unter Strömen von Blut die **politische** Befreiung auf materiellem Untergrund erkämpft wurde, streitet Fichte für die **sittliche** Freiheit des Menschengeschlechts und seiner einzelnen Glieder. In dem ganzen ersten Buch seiner Beiträge findet sich in der von ihm gegebenen Begründung der Rechtmäßigkeit der Revolution kein Hinweis, daß eine Veränderung der Staatsverfassung erfolgen dürfe und müsse wegen äußerer, materieller Sorgen der Staatsbewohner. Die Veränderlichkeit ist ihm bedingt durch die vom Sittengesetz aufgestellte Bestimmung des Menschengeschlechts (58). Diese Bestimmung, dieser höhere geistige Endzweck der Menschheit, die Fichte Kultur nennt und für die er die Anspannung aller Kräfte fordert, ist ihm die völlige sittliche Freiheit schlechthin (59), wobei der menschliche Wille mit dem Gesetze der Vernunft völlig übereinstimmt. „Alles, was Menschen tun und treiben, muß sich als Mittel für diesen letzten Endzweck in der Sinnenwelt betrachten lassen, oder es ist ein Treiben ohne Zweck, ein unvernünftiges Treiben (60).

Dieser Bestimmung des Menschengeschlechts hat auch der Staat zu dienen. Der Staat erscheint also hier nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zum Zweck. Bedeutsam ist, daß Fichte hier jede Nützlichkeits- und Wohlfahrtstheorie vom Staate ablehnt, daß er vielmehr auch für den Staat — ebenso wie für die Menschheit im Ganzen und für den Einzelmenschen im Besonderen — das sittliche Prinzip das Maßgebende und Grundlegende sein läßt. Ist „Kultur zur Freiheit" der einzig mögliche Zweck des Staates, so entspricht der jetzige Staat, der im Innern eine despotische, nach Außen eine imperialistische Politik verfolgt (61), nicht seiner sittlichen Bestimmung und muß daher geändert werden. Ganz allgemein folgert Fichte aus diesem sittlichen Endzweck des Staates, „daß alle Staatsverfassungen, die den völlig entgegengesetzten Zweck der Sklaverei Aller und der Freiheit eines Einzigen zum Endzweck haben, der Abänderung nicht nur fähig seien, sondern auch wirklich abgeändert werden müssen." (62). Entgegengesetzt kommt er aber auch zu dem beachtlichen sonderbaren Schluß, daß mit der immer weiter schreitenden Vervollkommnung der Menschheit mit der Erreichung ihres Endzwecks ein Staatsgebilde gar nicht mehr nötig sei; das allgemein geltende Gesetz der Vernunft würde alle zur höchsten Einmütigkeit der Gesinnungen vereinigen, und kein anderes Gesetz würde mehr über ihre Handlungen zu wachen haben (63). Die Behauptung der Unabänderlichkeit der Staatsverfassung däucht ihm der härteste Widerspruch gegen den Geist der

Menschheit zu sein. Es liege in der Natur der Sache, daß sie sich alle ändern. Eine schlechte, die gegen den notwendigen Endzweck des Staates streitet, muß abgeändert werden; eine gute, die ihn befördert, ändert sich selbst ab. Seine Ansicht hierüber kleidet Fichte in ein schönes Gleichnis: „Die erstere (schlechte Staatsverfassung) ist ein Feuer in faulen Stoppeln, welches raucht, ohne Licht und Wärme zu geben; es muß ausgegossen werden. Die letztere ist eine Kerze, die sich durch sich selbst verzehrt, so wie sie leuchtet, und welche verlöschen würde, wenn der Tag anbräche" (64). Daß die Menschheit ihren Endzweck endlich erreichen wird, ist ihm kein süßer Traum, sondern eine unumstößliche Gewißheit. Trotz aller Hemmnisse auf diesem Weg tröstet ihn der Gedanke, daß aus jeder unserer Arbeiten und jedem unserer Leiden unserem Brudergeschlecht eine neue Vollkommenheit entspringt und daß kein Samenkorn, das der Mensch streut, in der sittlichen Welt verloren geht, sondern Früchte trägt. Wie sehr er bei der ganzen Beurteilung der französischen Revolution und bei seiner Stellungnahme zum Staat sich von höchsten sittlichen Gedanken aus leiten läßt, möge der pathetische Anruf jener Helden beweisen, denen er sich im Kampf um die Erreichung letzter Menschheitsziele verbunden fühlt:

„Jesus und Luther, heilige Schutzgeister der Freiheit, die ihr in den Tagen eurer Erniedrigung mit Riesenkraft in den Fesseln der Menschheit herumbrachet und sie zerknicktet, wohin ihr grifft, seht herab aus höheren Sphären auf eure Nachkommenschaft und freut euch der schon aufgegangenen, der schon im Winde wogenden Saat; bald wird der Dritte (gemeint ist Kant), der euer Werk vollendete, der die letzte Fessel der Menschheit zerbrach, ohne daß sie, ohne daß vielleicht er selbst es wußte, zu euch versammelt werden. Wir werden ihm nachweinen; ihr aber werdet ihm fröhlich den ihn erwartenden Platz in eurer Gesellschaft anweisen, und das Zeitalter, das ihn verstehen und darstellen wird, wird euch danken." (65).

Der Fortschritt der Fichte'schen Darlegungen gegenüber der Staatsphilosophie der Aufklärung, die dem Staate nur eudämonistische Zwecke zubilligte, ist unverkennbar. Noch mehr bedeutet er gegenüber den Pariser Revolutionären, die allein dem äußeren Wohlergehen der Bürger den Staat, ganz gleich mit welchen Mitteln, dienstbar machen wollten. Bei Fichte tritt der ethische Charakter, der seine staatsphilosophischen Gedanken auszeichnet, deutlich in Erscheinung, umso verwunderlicher ist es, daß der junge Philosoph aus seiner ethisch bedingten Grundeinstellung zur Sinnenwelt nicht diejenige Folgerung gegenüber dem Staat zieht, die auf der Hand liegt. Man sollte erwarten, daß er, der der Menschheit höchsten sittlichen Zweck zuspricht und das Menschengeschlecht vor sich sieht, wie es sein soll, nun auch den Staat als Ideal erfassen und ihn als eine sittlich bedingte Gemeinschaft verkündigen würde, in die sich der Einzelmensch einzuordnen habe. Aber hier stellt sich heraus, daß Fichte für Wesen und Auf=

gabe des Staates kein Verständnis hat. Seine Sorge gilt nicht dem Staate, der die lebendige Organisation des Volkes darstellt, oder seinem Volke, das in staatlicher Zusammenfassung höchste Kräfte entfaltet, sondern allen, was Menschenantlitz trägt (66). Er braucht Volk und Staat nicht, um Menschheitsaufgaben zu erfüllen. Ein direkt anarchistischer Ton klingt aus seinen an und für sich schon revolutionären Aeußerungen, der unserer heutigen Zeit so fremd und doch vielleicht nicht so unbekannt erscheint.

Fichtes negative, ja bisweilen feindliche Stellung zum Staat mag sich daraus erklären, daß er sein Vaterland verloren hat. Durch viele Länder ist er gewandert, ohne daß er in ihnen eine neue Heimat gefunden. Der Zustand, den er in den verschiedenen Staaten angetroffen, kann ihn nicht gerade begeistern zu einer positiven Einstellung zum Staat: „Habt ihr nie gesehen, so fragt er, daß in verschiedenen Strichen des deutschen Reiches die gedrückten und ausgesogenen Ländereien größerer und kleinerer Despoten sich durch die gesegneten Fluren milder und menschenfreundlicher Fürsten hindurchwinden und daß dennoch der verwelkende Sklave neben dem starken Landmann ackert? Seid ihr nie aus dem Gebiete einer gewissen Reichsstadt, auf welchem der genährte, gebildete und geehrte Landmann es nicht neu findet, daß er euresgleichen sei, über Grenzen geraten, welche statt des Wappens überall durch das Bild der Hand unter dem Beil und des an die Karre Gefesselten bezeichnet werden, auf welchen euch ausgetrocknete Mumien in Lumpen begegneten, die vor eurem ganzen Rock den Rest ihrer Kopfbedeckung abzogen, ehe sie noch in euren Gesichtskreis kamen?" (67). So ist dem Weltverbesserer auch der ausgebrochene Koalitionskrieg zwischen Deutschland und Frankreich keine Herz und Sinn erregende Angelegenheit im nationalen Sinn, sondern eine Entscheidung darüber, ob die Freiheitsideale der Menschheit, die in Frankreich zum Durchbruch gekommen, oder der Despotismus, der in deutschen Staaten übermächtig herrscht, siegen soll (68). Er scheut nicht zurück vor dem furchtbaren Ausspruch: „Glaubt ihr, daß dem deutschen Künstler und Landmann sehr viel daran liege, daß der lothringische oder elsässische Künstler und Landmann seine Stadt oder Dorf in den geographischen Lehrbüchern hinfüro in dem Kapitel vom deutschen Reiche finde, und daß er Grabstichel und Ackergerät wegwerfen werde, um es dahin zu bringen?" (69). Bezeichnender Weise spricht Fichte in seiner Schrift auch niemals von „unserem" Staat, sondern stets nur von „Eurem" Staat, als ob dieser ihm nichts angehe. Ihm ist es gleichgültig, zu welchem Staat er gehört und welche Schicksale der Staat hat, in dem er lebt. Er ist der ausgesprochene Weltbürger, der sich durch keine Landesgrenzen von dem Ganzen der Menschheit ausschließen läßt! Mit Leidenschaft bekämpft er jeden Versuch, ihm und der Menschheit diesen universalen Gewinn streitig zu machen. Alle Bestrebungen, dem Staatsgedanken neuen Inhalt und neues Leben zu verleihen, erscheinen

ihm als ein Verlust, vor dem das Menschengeschlecht bewahrt werden muß. Darum kreuzt er in seiner Apologie der französischen Revolutin so tapfer die Klingen mit einem Rehberg, der ihm die Verkörperung des Rückschritts in der Entwickelung der Menschheit bedeutet. Die Wichtigkeit der Staatstheorien, die in dieser Staatsphilosophischen Schule zu Hannover entwickelt wurden, ist ihm nicht zum Bewußtsein gekommen. Noch fehlt es ihm an Klarheit über die Begriffe „Volk“ und „Staat“. Den Zweck des Staates verkennt er völlig, und das Problem des Verhältnisses zwischen Persönlichkeit und Gemeinschaft findet darum bei ihm nur eine Lösung nach Seite eines ausgesprochenen, wenn auch ethischen Individualismus.

Dem Staat gegenüber, der seine Machtansprüche zum Absolutismus gesteigert, betont Fichte die Selbständigkeit des Einzelmenschen. Der Despotie des Staates, die seiner Meinung nach nicht mehr überboten werden kann, stellt er in völliger Einseitigkeit, gleichsam als flammenden Protest, die Selbstherrlichkeit des Individuums gegenüber. Alles, was dem seiner sittlichen Freiheit sich bewußten Menschen in seiner Zweckbestimmung hinderlich sein kann, wird rücksichtslos beiseite geräumt. Ueber Fürst und Staat, über Adel und Kirche, über Volk und Gemeinschaft erhebt sich die Souveränität des Ichs! Der Selbstherrscher Ich, der seine Aufgabe ebenso gut als Einsamer auf einer Robinson'schen Insel erfüllen kann wie in der Fülle der Menschheit, erkennt nur eine Instanz über sich an, die Instanz des Sitttengesetzes. Daß Fichte von diesem ins Extrem gesteigerten, allerdings sittlich begrenzten Individualismus zu einer völlig falschen Einstellung zur Gemeinschaft, zu Volk und Staat kommen muß, liegt auf der Hand. Die aristotelische Auffassung, daß der Mensch seinem Wesen nach ein „ζῶον πολῖτικόν“, ein soziales Geschöpf sei und zur Entfaltung seiner Persönlichkeit der Gemeinschaft bedürfe, macht er sich nicht zu eigen. „Ursprünglich sind wir selbst unser Eigentum. Niemand ist unser Herr, und niemand kann es werden. Wir tragen unseren, unter göttlichem Insiegel gegebenen Freibrief tief in unserer Brust. Er selbst hat uns freigelassen und gesagt: sei von nun an niemandes Sklave“ (70). So darf nach Fichte das reine Ich in uns alle unsere geistigen und körperlichen Kräfte als Mittel zu jedem beliebigen Zweck gebrauchen. Es kann bestimmen, ob der Träger dieses Ichs auf einer wüsten Insel einsam leben oder in Gemeinschaft mit Menschen sein Dasein verbringen will, ob er im Staate bleiben oder aus dem Staate austreten will. Alle Verhältnisse des Menschen zu einander will Fichte vom Standpunkt des sittlichen, seiner göttlichen Freiheit bewußten Individuums erklärt und bedingt wissen. Bei dieser Grundanschauung kann es nicht fehlen, daß der Pflicht- und Aufgabenkreis des Menschen im Staat eine völlige Verschiebung erfährt. Fichte sieht den Menschen zuvörderst isoliert, allein mit seinem Gewissen. Dies ist seine höchste Instanz, der alle seine übrigen Beziehungen untergeordnet sind (71). Jetzt erst ist der Mensch zu betrachten als geselliges Wesen in Ge-

sellschaft unter anderen seinesgleichen lebend, wobei er unter dem Naturrecht steht. Als Mensch zu Mensch kann er nun Verträge schließen, so viele und so mancherlei er will — Verträge, die alle auf dem Gedanken der Gegenseitigkeit aufgebaut sind. Hier gilt das Vertragsrecht, das nur solange gilt, als es durch eines der beiden Vertragsteile nicht verletzt wird. Den letzten Platz unter diesen Verträgen nimmt der Bürgervertrag ein, durch den der Staat überhaupt erst entsteht. Dieser Bürgervertrag beruht auf freier Willkür; Rechte und Pflichten in ihm ergeben sich wie bei jedem anderen Vertrag (72). So zeigt sich denn hier die Auffassung, daß für den Fichte'schen Menschen die Staatsraison nichts, der Individualismus alles bedeutet. „Man urteile jetzt, ruft Fichte aus, mit welcher Befugnis der Staat, dessen Gebiet doch auf den engsten Raum eingeschlossen ist, über seine Befugnisse hinüber greift, das Feld der Verträge überhaupt, wohl gar das des Naturrechts und so Gott will selbst das des Gewissens zu erobern sucht" (73). Wir sind es gewohnt, gegenüber den Rechten und Pflichten, die wir dem Staat gegenüber haben, den auf das Ich bezüglichen Aufgabenkreis als den kleinsten und geringsten anzusehen. Bei Fichte ist es umgekehrt: Der Kreis des Ichs ist der weiteste, für Aufgaben des Staates bleibt der geringste Raum. Sinn und Bedeutung der staatlichen Gemeinschaft eines Volkes bleibt ihm fremd!

Die Betrachtung des menschlichen Ichs, losgelöst von allen Beziehungen zu den Mitmenschen, läßt Fichte zu Urteilen kommen, über die wir nur den Kopf schütteln können. Die reine Abstraktion ist es doch, wenn er in einer Untersuchung über den Rechtsgrund der elterlichen Gewalt zu folgendem Schluß kommt: „Ein ausschließendes Recht auf ihre Kinder als Eltern derselben haben sie nach dem Naturrecht nicht. Sie machen ihr mit der ganzen Menschheit gemeinschaftliches Zuneigungsrecht nur durch Okkupation zu einem Eigentumsrechte" (74). Fast ist es so, als ob Fichte in seinem abstrakten Individualismus selbst den Geburtsakt als einen Naturvorgang betrachtet, der mit seiner geistigen Entwicklung nichts zu tun habe. „Nein, Geister der Vorwelt, deren Schatten mich unsichtbar umschweben, Griechen und Römer, an deren noch fortlebenden Schriften mein Geist sich zuerst versuchte . . . . und ihr anderen, zum Teil noch lebenden Lehrer, an deren Hand ich noch täglich tiefer in die Natur unseres Geistes und seiner Begriffe einzudringen und von eingewurzelten Vorurteilen mich immer mehr zu entfesseln suche . . . . mein Geist fliegt in dieser Minute sehnend zu euren unbekannten Gräbern und zu den Stätten, wo ihr weilt und von denen Länder und Seen mich trennen, und möchte gerührt aber männlich auf euerem Grabe danken oder euch die Hand drücken und euch sagen: Ihr seid meine Väter, Teile von eurem Geist sind in den meinigen übergegangen" (75).

Fichte empfindet es nicht, wie sehr er mit seinem ganzen Wesen durch seine Herkunft von Eltern und Vorfahren abhängig ist und in

seinem Volkstum wurzelt, aus dem er hervorgegangen ist. Seinem abstrakten Ich, das zu Volk und Geschlecht keinen Weg kennt, ist es darum auch eine Selbstverständlichkeit, daß jeder aus seinem Staatsverband austreten kann, wann er will. Der Staat ist ja keine Persönlichkeit, kein lebendiger Organismus, keine Lebensgemeinschaft eines Volkes, sondern ein freier Zusammenschluß von Menschen, der durch den Bürgervertrag entstanden ist. „Im Staate wird der Mensch gehalten, weder durch den Bürgervertrag, der nur solange gilt, als jeder es will, und dessen Rechnung sich in jedem Augenblick abschließen läßt, noch durch besondere Verträge über sein Eigentum oder über seine erworbene Kultur.“ (76). Seine blutleeren Definitionen lassen es ihm sogar möglich erscheinen, daß der Bürger, um einer Bestrafung zu entgehen, aus der staatlichen Verbindung austreten dürfe (77). Selbst die Pflicht der Landesverteidigung, Kriegsrecht genannt, kann an andere abgetreten werden, wobei freilich das Recht der Selbstverteidigung, insofern es sich auf das eigene Ich bezieht, unter keinen Umständen aufgegeben werden darf (78).

Was bei einer solchen Auffassung für die staatliche Organisation des Volkes eigentlich an Aufgaben übrigt bleibt, wird nicht ersichtlich. Für die Wohlfahrt der Bevölkerung hat der Staat nicht zu sorgen, da nicht Glück und Wohlergehen, sondern die sittliche Vervollkommnung die Zweckbestimmung der Menschheit ist. Selbst der Sicherheits- und Polizeidienst wird dem Staat genommen, da die Bürger durch besonderen Vertrag sich ihre gegenseitige Sicherheit verbürgen. Auch die kulturelle Bedeutung des Staates für das Leben des Volkes findet bei Fichte keine Beachtung, da nach seiner Ansicht niemand kultiviert wird und darum der Staat auch keine kulturellen Güter vermitteln kann (79). Für Staatsaufgaben bleibt damit ein Nichts übrig. Das Beste ist, daß der Staat selbst seinen Aufgabenkreis immer mehr verringere und die Grenzen seiner Wirksamkeit stets enger ziehe, um den Menschen in seiner hohen sittlichen Zweckerfüllung nicht zu stören. Das Ich bedarf, um Menschheitsaufgaben zu erledigen und Menschheitsziele zu erreichen, nach dem Fichte der Sturm- und Drangzeit nicht des Volkes und nicht des Staates!

Welch weiten Weg muß Fichte noch zurücklegen, um aus einem Menschheitsapostel zu einem Redner an die deutsche Nation zu werden! Vom rationalen Geist der Aufklärung durchdrungen zeigt unser Philosoph noch kein Verständnis für das Irrationale oder Metaphysische des Volks- und Staatslebens. Das erhält auch seine Bestätigung durch seine Stellungnahme zur Kirche, die er gleichfalls als durch Vertrag entstanden ansieht (80). Die Vertragstheorie hemmt ihm noch den freien Blick auf die tieferen und wahren Grundlagen echter Volks- und Staatsgemeinschaft. Fichte zeigt sich durchaus auch im Staatspolitischen als ein treuer Schüler Rousseaus. Was schon im Mittelalter begründet, durch Grotius und Pufendorf ausgebildet, in der Naturrechtslehre des 17. und 18. Jahrhunderts betont

war, nämlich die Lehre, daß der Staat nicht auf göttlichem Willen, sondern auf einem Vertrag der Bürger beruhe, hatte durch den Genfer Bürger eine besondere Vertiefung und volkstümliche Ausprägung erhalten. Im Banne dieser Lehre vom Staatsvertrag steht unser Fichte. Während aber Rousseau zu der Erkenntnis kommt, daß durch den Gesellschaftsvertrag (contrat social), durch welchen das Volk entsteht (l'acte par lequel le peuple est un peuple), der Staat als moralische Persönlichkeit (corps moral, personne moral) mit einem einheitlichen Willen (volonté générale) zu werten ist (81), lassen Fichtes Darlegungen jedes Verständnis für Staatspersönlichkeit vermissen. Wohl fühlt er, daß zwischen Staat und Volk eine Beziehung besteht — und das Gefühl wird so stark, daß er zu Anfang des dritten Kapitels seiner Beiträge eine Definition des Begriffes „Volk" verspricht —, dann verwischt sich aber dieses Gefühl derart, daß vom Volk in seiner Bedeutung für die Menschheit nichts mehr übrig bleibt, genau so wenig wie bei ihm das Nationale für die universalen Aufgaben des Menschengeschlechts Sinn und Zweck hat. Selbst W. v. Humboldt (83) verkennt in seinen „Grenzen der Wirksamkeit des Staates" den Zweck des Staates nicht so wie Fichte. Ganz anders ist die Staatsauffassung der Göttinger oder Hannoverschen Rechtsschule! Rehberg, den Fichte so leidenschaftlich bekämpft und mit Hohn und Spott überschüttet, ist keineswegs ein Politiker, dem jede Bedeutung abzusprechen ist. Vielmehr stehen seine „Untersuchungen" unserem heutigen Empfinden näher als Fichtes „Beiträge". Hier tritt im Zusammenhang mit englischen Staatsgedanken die Anschauung zu Tage, daß der Staat mit allen seinen Einrichtungen das blut- und lebensvolle Erbe des ganzen Volkes sei, und daß ein Volk nicht die Summe vieler einzelner Menschen, sondern die Einheit aller vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Geschlechter ist. Schon hier wird der Staat nicht als Zweckverband, sondern als Lebensgemeinschaft betrachtet und nicht als mechanisches, sondern organisches Gebilde angesehen. Darum kann auch ein Volk nach dieser Theorie seine Staatsverfassung nicht ändern wie die Mode die Kleiderformen ändert, sondern die Verfassung ist etwas lebendig Wachsendes, wobei Eigenart, Lebensverhältnisse, Sitten und Anschauungen und nicht zuletzt die Geschichte eines Volkes eine bedeutsame Rolle spielen. Darum lassen sich die Verfassungen anderer Staaten keineswegs kritiklos auf das eigene Volk übertragen, und was in Amerika und Frankreich angebracht ist, das braucht für Deutschland noch lange nicht das Richtige zu sein. Eine Idealverfassung, die für alle Völker gilt, gibt es nicht. Darum gilt es, sich in der Politik an das Gegebene anzupassen, die Weiterbildung im Möglichen zu erstreben und in Allem den gesunden Menschenverstand sprechen zu lassen. Für die Praxis bedeutet „die spekulative Politik" eine große Gefahrenquelle. Auf Menschenrechte allein kann man keinen Staat gründen.

Fichte hat diese Staatsauffassung nicht nur nicht begriffen, sondern mit aller Leidenschaft bekämpft. Für ihn bedeutet eben die fran-

zösische Revolution den Anbruch des Völkerfrühlings. Sein souveränes freiheitstrunkenes Ich vermag sich dem Zwang des Staates, der die Entfaltung wahrer Menschheitskräfte despotisch unterdrückt, nicht zu beugen. Das Volk besitzt für ihn als staatenlosen Weltbürger keine Bedeutung. So ist es nicht nur begreiflich, daß die beiden Politiker, der eine vom Standpunkt der organischen Staatslehre, der andere aus dem Blickfeld der individualistischen Staatsanschauung, aneinander vorbeireden, ohne den Kern der Sache zu treffen, sondern es ist auch erklärlich, daß die nüchternen, kaltblütigen, ohne Schwung und Temperament vorgetragenen Staatsanschauungen Rehbergs auf den heißblütigen Weltverbesserer mit seinem Herzen voll von hohen Idealen im höchsten Grade aufreizend wirken müssen, aber ebenso natürlich ist es, daß der den Boden der Wirklichkeit nie verlassende Staatspolitiker Rehberg für die abstrakten, gänzlich unpraktischen und für die augenblickliche Lage wertlosen Staatsideen Fichtes kein Verständnis zeigt.

Was die beiden Kämpfer auf dem Gebiet der hohen Politik nicht fühlten, ist uns Heutigen gesichertes Ergebnis. Niemals wären die Staatstheorien der Hannoverschen Rechtsschule im Späteren zu solcher Wirkung gelangt, hätten sie nicht vom deutschen Idealismus Kraft und Leben und höchsten sittlichen Inhalt erhalten. Und gewiß wären die hohen Ideen vom Werte der Einzelpersönlichkeit für das Staatsleben unseres Volkes ohne nachhaltigen Einfluß geblieben, wenn sie nicht im Weiteren durch die Wertschätzung des historisch Gewordenen, des Lebendigen und des Eigentümlichen, des Nationalen und Völkischen für das Staatsganze fruchtbar geworden wären. Allein aus der Synthese von konservativen und idealistischen Staatsgedanken ward die Kraft geboren, die unser Volk aus drohendem Tod zu neuem Leben führen sollte — eine Tatsache, deren Erkenntnis auch für unsere heutige Zeit nicht ohne Bedeutung sein könnte!

Zusammenfassend muß gesagt werden, daß Fichte in seinen politischen Erstlingsschriften große Mängel in seiner Geschichts- wie staatsphilosophischen Anschauung zeigt. Diese Mängel mögen ihre Begründung haben in der Gesamtauffassung, welche die Zeit der Aufklärung von Volk, Staat und Menschheit hatte, zu beschönigen sind sie nicht. Und doch bildet dieses erste politische Glaubensbekenntnis Fichtes bei all seiner Unvollkommenheit und Einseitigkeit, bei aller Unreife und Unerfahrenheit des Verfassers mehr als ein kulturhistorisches Dokument. Trotz aller Negationen und Illusionen, die in ihm sich zeigen, bringt es doch einen großen Gewinn für das staatspolitische Denken seiner Zeit ein. Der Gewinn ist schon darin zu finden, daß der junge Philosoph den Staat seines Charakters als Wohlfahrtseinrichtung und Nützlichkeitsinstituts völlig entkleidet zu Gunsten einer ethischen Lebensauffassung. Der größere Gewinn für Volk und Staat ist aber der, daß Fichte an Stelle des vom Despoten unterdrückten Untertans die freie sittlich bestimmte Persönlichkeit setzt! Von dieser

Neuorientierung des Ichs als eines ethisch bedingten Wesens müssen sich auch ganz neue Gesichtspunkte für die Gestaltung der Lebensbeziehungen der Menschen zueinander, zu Fürst und Adel, zu den Bevorzugten und Bevorrechtigten ergeben. Das Gemeinschaftsleben des Volkes muß aus einer solchen Auffassung vom Werte der Persönlichkeit ganz ungeahnten Antrieb erhalten. Und höchst fruchtbar muß die Verknüpfung des individuellen Selbst- und Pflichtbewußtseins, das Fichte uns lehrt, mit dem Staatsgedanken, der dem Interesse der Gesamtheit von Volk und Vaterland dienen will, sein!

Fichte ist uns in dieser Zeit die Lösung des Problems, um die es im staatlichen Leben geht, nämlich des Problems „Persönlichkeit und Gemeinschaft“ schuldig geblieben. Der versprochene zweite Teil seiner Revolutionsschrift, die eine solche Sitten- und Rechtslehre hätte geben müssen, ist unterblieben, vielleicht weil er sich innerlich genötigt sah, neugewonnene Erkenntnisse erst systematisch zu verarbeiten und zu ordnen. Was Fichte uns im ersten Teil bietet für die Lebensordnung der Menschen im Staat, ist nichts Positives, sondern eine überaus scharfe Kritik jener Mächte, die im Staat als Bevorzugte die unveräußerlichen Menschenrechte der anderen Volksgenossen mit Füßen treten oder als Staat im Staat wie Erbadel, Offizierskaste, Beamtentum und das in seiner zersetzenden Gefährlichkeit erkannte Judentum der allgemeinen Menschheitsbestimmung zuwider handeln. Seine politischen Jugendschriften sind ein flammender Protest gegen die Unterdrückung der Persönlichkeit und ein von Sturm und Drang beseelter Aufruf zur Befreiung des Individuums aus den Ketten menschenunwürdiger Knechtschaft — das alles aber im Sinne höchster ethischer Zweckbestimmung. So ist die Verarbeitung der Ideen der französischen Revolution durch Fichte im Sinne des Kant'schen Kategorischen Imperativs eine bewundernswerte Tat, durch die der Idealismus die Oberhand gewinnt über die die französischen Revolutionäre beherrschenden naturalistischen Triebe, und durch die die sittlichen Kräfte des Einzelnen freigemacht werden zum Nutzen der Gesamtheit.

Der junge Fichte will den Himmel stürmen, die Sterne vom Firmament reißen, die Welt aus den Angeln heben, um eine neue Menschheit zu schaffen. Mögen auch die Ideen des Weltverbesserers der rauhen Wirklichkeit im Staatsleben der Völker und seines Volkes nicht Rechnung tragen, so sind sie doch durchglüht von einem heiligen Eifer, die Menschheit emporzuführen zu den Höhen, auf denen die Gottheit wandelt, und alles Niedrige und Gemeine hinabzustoßen in Nacht und Finsternis. In diesem Sinne kann dem Träger und Propheten einer neuen Staatsidee, welche das Menschengeschlecht seiner sittlichen Bestimmung näher bringen will, das Motto der Fichteschen Revolutionsschriften ein Leitgedanke sein:

„Noctem peccatis, et fraudibus objice nubem!“

2. Kapitel.
Fichtes Staatsphilosophie in der Jenaer Zeit (1794—1799).

Der Lebensweg Fichtes führt vom Gänsejungen in der kursächsischen Oberlausitz über den politischen Schriftsteller in der Schweiz zum Universitätsprofessor an der Saale hellem Strande. Durch mancher Herren Länder ist der Bandwirkerssohn aus Rammenau gewandert, bis er festen Wohnsitz findet in dem freundlichen Musenstädtchen Jena. Zu den Füßen bedeutender Lehrer hat er gesessen, bis er selbst nach hartem Universitäts- und Lernjahren ein Führer akademischer Jugend wird. Nach Sturm und Drang wird — auch im Politischen — Klarheit in ihm, was als gärender Most in seiner Seele schäumte und trieb.

Eben hat sich Fichte seinen Hausstand gegründet am Zürichersee, froh der Hoffnung, in geordneten Lebensverhältnissen seinen philosophischen Neigungen und schriftstellerischen Eingebungen leben zu können, als ihn am Jahresende 1793 der Ruf auf den soeben frei gewordenen Lehrstuhl Professor Reinholds in Jena erreicht. Die Berufung erfolgt nicht unbegründet, da ihm seine Schrift „Kritik der Offenbarung“, in der er ein unzweideutiges Bekenntnis zur Kantschen Philosophie ablegt, einen bedeutsamen Namen in gelehrten Kreisen eingetragen hat. Nach längeren Bedenken entschließt sich Fichte, eigentlich ehe er selbst seine Zeit für eine öffentliche Lehrtätigkeit für gekommen erachtet, zur Annahme des Rufes. Am 18. Mai 1794, am Abend vor seinem 32. Geburtstag, trifft er an seinem neuen Wirkungsort ein.

Der Professor supernumerarius, dem Sitz und Stimme im akademischen Senat versagt ist, und dem nur 200 Taler Jahreseinkommen zugesichert sind, wird von den Studenten mit höchster Spannung erwartet und bei seinem Stellenantritt begeistert begrüßt. Das größte Auditorium in Jena erweist sich als zu klein; der Hausflur, der Hof ist übervoll; auf Tischen und Bänken steht man, um den berühmten Mann zu sehen und zu hören (1). Am Abend des ersten Tages bringt ihm die halbe Universität eine solenne Musik und ein Vivat dar. Am nächsten Tag empfängt ihn der Herzog von Weimar in auszeichnender Weise. Goethe und Wieland erweisen ihm einen freundschaftlichen Willkomm. Die Kollegenschaft, zu der auch der „Hofrat Schiller“ gehört, läßt ihm eine freundliche Aufnahme zu

Teil werden. So nimmt es denn nicht Wunder, daß Fichte über diesen Anfang seiner Lehrtätigkeit an seine Gattin, die noch in Zürich zurückgeblieben ist, einen begeisterten Bericht gibt und sich mit Recht als „gegenwärtig wohl einer der beliebtesten Professoren" fühlt und sich als „das allgemeine Stichwort" in ganz Deutschland bezeichnen darf (2). Der Eindruck seines Vortrags ist hinreißend und gewaltig. Auf dem rechten, seinem Wesen entsprechenden Platze, da er die wahre Form seiner Wirksamkeit gefunden, offenbart er in seiner Rede die innerste Ueberzeugung seiner selbst. Ihm, der nicht bloß denken, sondern handeln will, ihm, der nur eine Leidenschaft, nur ein Bedürfnis kennt, nämlich nach außen zu wirken, wird das Wort zur Tat, das Katheder zur Kanzel, die philosophische Lehre zur reformatorischen Predigt (3). So kann es nicht fehlen, daß die Wirkung des Redners auf Schüler wie Kollegen von hoher, sittlich erneuernder Kraft ist. Viele tüchtig gesinnte Menschen verdanken diesem Verkündiger des Idealismus ihre Bildung (4).

Der Jenaer Aufenthalt ist für Fichte eine Zeit reicher philosophischer Arbeit. Sein Fleiß ist erstaunlich. Neben der Vorbereitung für seine Vorlesungen, die eine systematische Durcharbeitung seiner philosophischen Anschauungen gebieterisch fordern, veröffentlicht er allerlei kleinere Abhandlungen, Rezensionen, Streitschriften, beteiligt sich mit einem Beitrag an Schillers „Horen" und tritt in die Schriftleitung des neu begründeten „Philosophischen Journals einer Gesellschaft teutscher Gelehrten" ein. Sein Hauptwerk aber, das seinen Namen für alle Zeiten leuchtend in die Geschichte der Jenaer Hochschule (5) schreibt, ist „die Wissenschaftslehre" — die Herrscherin im Reiche des denkenden Geistes. Ihr Einfluß ist bedeutend; Reinhold in Kiel bekennt sich offen als ihr Anhänger, Schelling beginnt als solcher seine philosophische Laufbahn und Schlegel nennt sie neben der französischen Revolution und Goethes „Wilhelm Meister" die größte Leistung des 18. Jahrhunderts (6).

In der Wissenschaftslehre, die die gesamte Philosophie aus einem Prinzip zu entwickeln sucht, findet nun auch die Idee des Rechts ihren systematischen Ort und erhält die Staatsphilosophie ihre wissenschaftliche Begründung. Was Fichte bis dahin über seine Ansichten von Volk und Staat geäußert, insbesondere seine beiden anonymen Gelegenheitsschriften über die „Zurückforderung der Denkfreiheit" und „Beiträge zur französischen Revolution", bilden, auch wenn sie des philosophischen Gehalts nicht ermangeln, doch keine wissenschaftliche Bearbeitung der Aufgabe, mit der sich die Seele des jungen Weltverbesserers unentwegt beschäftigt. Ihn drängt es, das große Problem der platonischen Republik systematisch zu behandeln, und darum gewinnt das, was der Philosoph in Jena über seine staatspolitischen Gedanken im Rahmen seines ganzen Denksystems veröffentlicht, für unser Thema erhöhte Bedeutung.

Der Professor Fichte der Jenaer Zeit kennzeichnet sich als ein von höchstem sittlichen Selbstbewußtsein erfüllter Weltbürger, dem die

Idee des Volkes nichts, die Idee der Menschheit alles ist. Auf seinen Wanderungen durch deutsche und außerdeutsche Länder ist er über die Grenzen deutscher Kleinstaaterei hinausgewachsen und hat den Schollenpatriotismus abgestreift. Auf der Reise nach Jena im Frühjahr **1794** ist er durch Mainz und den Kriegsschauplatz am Rhein gekommen. Seine dortigen Reiseeindrücke schildert ein Brief an seine Frau: „Die Stimmung der Einwohner, deren Ländereien doch durch die Franzosen verwüstet sind, ist dennoch sehr zu ihrem Vorteil. Der gemeine Mann liebt sie, und wer nichts mehr hat, den ernähren sie; nur die privilegierten Kasten sind wütend gegen sie. In Mainz und Frankfurt wünscht man sie zurück. Alles ohne Ausnahme haßt die preußischen und österreichischen Völker und verachtet und verlacht sie und spottet ihrer Niederlagen.“ (7). Daraus ersieht man, daß für Fichte die deutsche Frage nicht besteht. Die französische Sache ist für ihn nicht die eines fremden Volkes, sondern eine alles überragende Angelegenheit der Menschheit schlechthin. Er scheut sich nicht, sich einen Freund der „citoyens de France“ nennen zu lassen, und fühlt sich auch in Jena mit Franzosen, die zu seinen Hörern und Schülern gehören, aufs Engste verbunden (9). Sein völkisches Gewissen schlummert unter der Decke weltbürgerlicher Gedanken wie im Winter die Saat ruht unter der Hülle des Schnees. Sein Auge schaut, wie der Mensch voller Entzücken Eisblumen betrachtet, die der Frost an die Fenster zaubert, blumige Gefilde, über die die Menschheit, befreit vom Zwang willkürlicher Staatenbildungen, wandelt, sich ihrer Größe, Würde und Bestimmung wohl bewußt. Muß erst ein Frühlingswetter hereinbrechen, um den falschen Zauber hinwegzuschmelzen? Um neues völkisches Geistesleben in der Brust dieses deutschen Denkers zu wecken? So sehr ist Fichte im Zauberbann jener weltbürgerlichen Ideen, daß er sich nicht auf die Seite des deutschen Fürstenbunds in dessen Krieg gegen Frankreich stellt. Auf französischer Seite sieht er den menschlichen Freiheitswillen verkörpert, während ihm die deutschen Fürsten die Vertreter des Despotismus sind, von dem alle Hemmungen in der Menschheitsentwicklung ausgehen.

Die Freiheit über alles! So klang es aus den politischen Jugendschriften Fichtes. Es war nicht die Freiheit, um die ein im Staate zusammengeschlossenes Volk ringt, um seine Menschheitsaufgaben in freier Selbstbestimmung erfüllen zu können, sondern die Freiheit des sich seines sittlichen Zweckes bewußt gewordenen Individuums, für die der junge Philosoph, der Begeisterung voll, flammende Worte gefunden. Auch jetzt in Jena geht es ihm um die Freiheit des Menschen schlechthin. Aber während er in den Revolutionsschriften seiner Sturm- und Drangzeit sich den Einzelmenschen denken konnte, losgelöst von der menschlichen Gesellschaft, als Einsamer wie Robinson auf einer stillen Insel lebend, befreit vom Zwange des Staates, dem keine andere Aufgabe zusteht, als sich allmählich überflüssig zu machen und aufzulösen, zeigt er in seinem Jenaer Denksystem die Erkenntnis

daß der Mensch gedacht werden kann nur als Kollektivwesen, in menschlicher Gesellschaft lebend, in einer Gemeinschaft mit anderen seiner Gattung wirkend.

Seine staatsrechtlichen Betrachtungen, die er uns in der **„Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre 1796“** (9) darbietet, lassen diesen Fortschritt in seiner Anschauung in aller Deutlichkeit erkennen. „Der Mensch wird nur unter Menschen ein Mensch, und da er nichts anderes sein kann denn ein Mensch und gar nicht sein würde, wenn er dies nicht wäre — sollen überhaupt Menschen sein, so müssen mehrere sein. Der Begriff des Menschen ist sonach gar nicht Begriff des einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der der Gattung.“ (10). Trotz dieser Erkenntnis, daß der Mensch ein Gemeinschaftswesen ist, läßt Fichte seine Staatsphilosophie ihren Ausgangspunkt nicht nehmen bei dem Staat als dem natürlichen Zusammenschluß aller Glieder eines Volkes, sondern wie in seiner ganzen Philosophie so bildet auch in seiner Staatslehre das Ich, das Individuum das Gegebene, von dem aus er an die Lösung des Problems „Persönlichkeit und Gemeinschaft“ herangeht. Wenn auch der Mensch notwendig in Gesellschaft mit den Menschen gedacht werden muß, mit denen ihn die Natur vereinigt hat, so ist nach Fichte — und das ist bedeutsam — „jeder nur verbunden durch den willkürlichen Entschluß, mit anderen in Gesellschaft zu leben“ (11). Wenn er das nicht will, das heißt „wenn jemand seine Willkür gar nicht beschränken will, so kann man ihm auf dem Gebiete des Naturrechts weiter nichts entgegenstellen als das, daß er sodann aus aller menschlichen Gesellschaft sich entfernen müsse“ (12).

Da es Fichtes Anschauung ist, daß der Mensch in Gesellschaft lebt nur aus einem freien Entschluß heraus, keineswegs aber aus einer naturnotwendigen Verbindlichkeit, so bedeutet dies für die Staatsrechtslehre, daß es in der freien Willkür jedes Menschen steht, ob er in diesem bestimmten Staat leben will oder nicht, obgleich es, wenn er überhaupt unter Menschen leben will, nicht in seiner Willkür steht, ob er überhaupt in irgend einen Staat treten oder sein eigener Richter bleiben wolle (13). Staatsgebilde müssen also sein, das sieht Fichte ein, „aber in meinem freien Willen — so urteilt er weiter — steht es, welchem Staat ich mich eingliedern will“. Es gehört eine Willensäußerung des freien Menschen dazu, in einen bestimmten Staat zu treten. Erst „durch die zwei Worte: Ich will in diesem Staate leben, hat er alle Gesetze desselben angenommen“ (14).

Mit dieser Auffassung wird der Philosoph weder dem Volks- noch dem Staatsgedanken gerecht. Und der Kreis der Aufgaben, die der Gemeinschaft obliegen, kann, da die Freiheit des Einzelnen das Urrecht ist, nur ein sehr beschränkter sein. Es gibt für Fichte kein Recht, das mit uns geboren ward; das Gesetz entsteht ihm nicht aus Willen und Geist des Volksganzen; Gesetz und Recht finden bei ihm ihre Herleitung nicht einmal vom Sittengesetz (15), sondern aus dem

Selbstbewußtsein des freien Vernunftwesens (16). Das Naturgegebene der staatlichen Gemeinschaft, der sich der Einzelne in freiem sittlichen Entschluß ein- und unterordnet, muß er in schwerer Gedankenarbeit erst mühsam gewinnen. Ihm stellt sich das Problem „Persönlichkeit und Gemeinschaft" in zwei Sätzen dar. Der erste lautet: „Personen als solche sollen absolut frei und lediglich von ihrem Willen abhängig sein." Der andere heißt: „Personen sollen in gegenseitigem Einfluß stehen und demnach nicht lediglich von sich selbst abhängig sein." Wie beide Sätze miteinander in Uebereinstimmung gebracht werden können, das ist nach Fichte die Aufgabe der Rechtswissenschaft, und die Frage — die unserem staatspolitischen Denken ganz fern liegt — ist für ihn die: Wie ist eine Gemeinschaft freier Wesen als solcher möglich? (17). Eine solche Gemeinschaft ist für den Philosophen des souveränen, sittlich bedingten Ichs einmal bedingt durch ein gemeinschaftliches Wollen: „Keiner kann durch seinen bloßen Willen eine solche Gemeinschaft mit einem anderen realisieren, wenn der andere nicht denselben Willen hat." (18). Und zum anderen ist sie nur dadurch möglich, daß jedes freie Wesen es sich zum Gesetz mache, seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller übrigen einzuschränken (19). „Eine Anzahl freier Menschen vereinigen, heißt: sie wollen miteinander leben. Aber sie können gar nicht beieinander bestehen, wenn nicht jeder seine Freiheit durch die Freiheit aller übrigen beschränkt." (20). Diese Uebereinstimmung aller, miteinander in einer Gemeinschaft freier Wesen zu leben und unter Einschränkung der eigenen Freiheit sich unter das Rechtsgesetz zu stellen, darf aber nach Fichte nicht nur ein bloßer Begriff bleiben, sondern „sie soll in der Sinnenwelt realisiert, das ist in einer bestimmten Aeußerung aufgestellt werden und wirken als physische Kraft" (21). Mithin muß die Bildung der Gemeinschaft „auf einem ausdrücklich in der Sinnenwelt, zu irgend einer Zeit wahrzunehmenden und nur durch freie Selbstbestimmung möglichen Akt aller sich gründen" (22). Durch diesen Akt muß nicht nur gesagt werden, daß jeder den Gebrauch seiner Freiheit durch die Rechte des anderen beschränke, sondern es muß bestimmt werden, „wie weit die Rechte eines jeden gehen, und auf welche Objekte sie sich erstrecken sollen. Dies muß ausdrücklich erklärt und so erklärt werden, daß die Erklärungen aller übereinstimmen. Jeder muß zu allen gesagt haben: ich will an dieser Stelle im Raum leben und dies und jenes zu eigen besitzen, und alle müssen darauf geantwortet haben: ja, du magst hier leben und dies besitzen." (23). So zeigt sich hier Fichte in seiner Staatsphilosophie ganz im Banne der Vertragstheorie: der Staat entsteht durch den Bürgervertrag.

Es ist ohne Zweifel, daß Fichte mit seiner Staatslehre ein ethisch politisches Ziel aufrichten will, zu demhin sich die in einer staatlichen Gemeinschaft zusammengeschlossenen Menschen in Freiheit und Vernunft entwickeln sollen. Diese Idee lag ja auch den Staatsgedanken Platos, und um seine großen Lehrer zu nennen, denen Rousseaus

und Kants zu Grunde. Aber daß der Jenaer Philosoph die Bildung seines Staatswesens auf einem zeitlichen Akt beruhen läßt, offenbart einen großen Mangel an geschichtlichem Verständnis für das staatliche Werden, Wachsen und sich Vollenden eines Volkes. Dadurch, daß er den Staatsvertrag auffaßt als ein historisches Faktum, als ein zeitliches Ereignis, wird sein Staat losgelöst von dem naturgegebenen nationalen, völkischen Untergrund und wird das Erzeugnis reiner Gedankenarbeit, ja Sophisterei, welches mit Geist und Wesen, mit Seele und Sinn, mit Eigenart und Aufgabe eines Volkes nicht das Geringste zu tun hat. Wenn später die historische Rechtsschule, so namentlich Savigny, sich so scharf gegen die Vertragstheorie wendet, so ist sie völlig im Recht. So lange man den Staatsvertrag nicht als eine Idee, auf der sich die Staatsverfassung aufbauen kann, sondern als einen zeitlichen Akt auffaßt, ist der Staat nichts anderes als das Produkt der Willkür. Man greift wohl nicht fehl, wenn man urteilt, daß auch Fichte diese Gefahr der willkürlichen Gestaltung des Staates, seiner Rechtssprechung und Gesetzgebung empfindet. Was schon Rousseau scheiden läßt, nämlich die volonté générale, die im Staate zur Auswirkung gelangen soll, gegenüber der volonté de tous, das ist ein Problem, um das auch unser Denker ringt und zufolge seiner Vertragstheorie auch ringen muß (24). Der Pilosoph ist sich bewußt, daß die Summe der Einzelwillen, durch deren Uebereinstimmung der Staatsvertrag vollendet wird, noch nicht die Einheit des Willens, den e i n e n Willen darstellt, der im Staatswesen allein zu gelten hat. Und er muß daher die Frage stellen, „wie es einzurichten sei, daß dieser Wille der Gemeine stets tätig sei und wirke, wo er zu wirken und einen individuellen Willen zu unterdrücken hat“ (25). Er ist durchdrungen von der Ueberzeugung, daß die „synthetische Vereinigung des Willens aller zu einem Begriff“ nötig ist, daß „der einzelne Wille mit dem Willen der Gemeine in einen Willen verschlungen wird. Dies muß notwendig und nach einer strengen Regel erfolgen, denn es soll ja jedem, der sich unterwirft, die ihn völlig überzeugende Garantie gegeben werden, die absolute Unmöglichkeit soll ihm dargetan werden, daß in der Verbindung irgend eine andere Macht gegen ihn tätig sein werde als die des Gesetzes, und daß jede andere durch das Gesetz sogleich werde zurückgedrängt werden — daß gar nicht etwa vom Zufall, vom guten Willen eines anderen u. s. f. abhänge, sondern daß aus der Organisation des Ganzen erfolge, daß das Gesetz allemal sicher in Ausübung kommen müsse“ (26). Schon aus diesen Worten erhellt, daß dem Philosophen die Lösung des Problems nicht gelingen kann. Er sucht nicht nach einer Garantie dafür daß der Staatswille oder wie er es nennt der Wille der Gemeine sich durchsetzt gegenüber Willensbestrebungen einzelner oder vieler, sondern ihm ist es um eine Garantie für den Einzelnen darum zu tun, daß er sicher sein kann, der Staat werde nichts unternehmen, wozu er nicht bei der Bildung der Gemeinschaft,

beim Staatsvertrag seine Zustimmung gegeben habe. „Die stärkste und einzig hinreichende Garantie, die jeder Einzelne mit Recht fordern kann, ist die, daß die Existenz der Gesellschaft selbst an die Wirksamkeit des Gesetzes gebunden sei“ (27). Fichte kennt keinen Staatswillen als solchen, dem sich der Einzelwille unterzuordnet hat. Der Wille, der bei ihm im Ganzen zum Ausdruck gelangt, ist nur ein abgeleiteter, übertragener Wille. Ausgangspunkt aller staatlichen Gesetzgebung ist ihm das Individuum. Und hier in dieser Auffassung, daß alles Recht, — auch wenn ein rechtliches Verhältnis gar nicht möglich ist außer in einem gemeinem Wesen — seine Herleitung findet von dem Individuum als oberster Hypothesis, liegt die Quelle der Fehler, deren Fichte in seiner Jenaer Staatsphilosophie sich schuldig macht.

Auch der Aufgabenkreis des Staates erhält seine Bemessung vom Standpunkt des Individuums aus. Der Einzelmensch besitzt — wenn auch nur fiktionäre — Urrechte (28). Als solche Urrechte, die man etwa mit den Menschenrechten der französischen Revolution vergleichen könnte, nennt Fichte 1. das Recht auf die Fortdauer der absoluten Freiheit und Unantastbarkeit des Leibes und 2. das Recht auf die Fortdauer unseres freien Entschlusses auf die Sinnenwelt (29). Da nun der Mensch nur in der Gemeinschaft mit anderen leben, mithin nur in einer solchen Gemeinschaft Rechte haben kann, muß er seine eigene Freiheit und seine Urrechte zu Gunsten der anderen in der Gemeinschaft mit ihm Lebenden beschränken. Das ist es ja, worüber der Einzelne im Staatsbürgervertrag mit allen anderen einig werden muß: „Ueber das Eigentum, die Rechte und Freiheiten, die er haben, und über die, welche er dagegen den anderen unangetastet lassen, und auf welche er aller seiner natürlichen Rechtsansprüche sich begeben soll“ (30). Aufgabe des Staates ist es nun, über die Sicherheit dieses Bürgervertrages zu wachen und jedem Einzelnen den ausreichenden Schutz seiner Freiheit zu gewähren. Der Staat darf aber nicht mehr als seine Aufgabe betrachten, als was beim Zustandekommen des Staatsvertrages als Aufgabe übertragen ist, und das Ganze darf auch nicht mehr vom Einzelnen fordern, als wozu er sich, in Uebereinstimmung mit allen anderen, durch den Bürgervertrag verstanden hat. „Was der Einzelne nicht zum Staatszweck beigetragen, ist in dieser Rücksicht nicht in das Ganze des Staatskörpers verwebt, sondern bleibt Individuum: freie nur von sich selbst abhängige Person. Und diese Freiheit eben ist es, die ihm durch die Staatsgewalt gesichert wird, und um deren Willen allein er den Vertrag einging“ (31). So bleibt als Staatsaufgabe, als Objekt des gemeinsamen Willens nichts anderes übrig als die gegenseitige Sicherheit. Für nationale, kulturelle, erzieherische Aufgaben des Staates ist in diesem System kein Platz.

Nun muß aber zugegeben werden, daß Fichte den Gedanken der Sicherheit Aller und jedes Einzelnen, der Staatszweck ist, sehr weit

spannt. Nach ihm ist die völlige Sicherheit des Staatsbürgers erst dann gewährleistet, wenn dieser sein Bedürfnis nach Nahrung als ursprünglicher Triebfeder alles Handelns befriedigen kann. „Der höchste und allgemeinste Zweck aller freien Tätigkeit ist sonach der, leben zu können. . . . das ist das absolute unveräußerliche Eigentum aller Menschen", das durch den Staatszweck garantiert wird. So kann Fichte als Grundsatz für jede vernünftige Staatsverfassung aufstellen: „Jedermann soll von seiner Arbeit leben können" (33), der sein Korrelativ in dem anderen Satz erhält: „Es soll auch kein Müßiggänger in einem vernünftigen Staat sein" (34). Was Fichte hier im „Angewandten Naturrecht" über den Geist sagt, der in der bürgerlichen Gesetzgebung vernunft- und vertragsmäßig lebendig sein muß, offenbart einen im höchsten Grad sozial empfindenden Charakter und darf als Beginn aller sozialer Gesetzgebung gewertet werden. Die sozialen Gedanken seiner Staatstheorie werden dann später im „Geschlossenen Handelsstaat" weiter ausgeführt. Hier zeigt sich im Naturrecht Fichtes ethischer Sozialismus weniger in der durch die französische Revolution lebendig gewordenen Idee der Gleichheit aller Bürger, die wenn auch unausgesprochen, so doch naturnotwendig dem Staatsvertrag zu Grunde liegen muß, als vielmehr in dem Bestreben, Not und Elend durch staatliche Mittel zu beseitigen und jedem, der zum Staate gehört, ein menschenwürdiges Dasein zu sichern. „Jeder Arme hat ein absolutes Zwangsrecht auf Unterstützung" (35). Freilich fordert Fichte, ehe ein rechtlicher Anspruch auf Hilfe des Staates eintritt, den Nachweis, daß der zu Unterstützende in seiner Sphäre alles mögliche getan, um sich zu erhalten, und daß es ihm dennoch nicht möglich ist" (36). Um ungerechtfertigte Inanspruchnahme staatlicher Unterstützung durch sogenannte Arbeitslose hintan zu halten, wird darum auch das Recht staatlicher Beaufsichtigung gefordert darüber, „wie jeder sein Staatsbürgereigentum verwalte".

Nebenbei bemerkt zwingt das Wort „Staatsbürgereigentum" zu der Feststellung, daß Fichte das Eigentumsrecht des Einzelnen erst durch den Staatsvertrag entstehen läßt. Rousseau nimmt ein Eigentumsrecht v o r dem Staatsvertrag an, wobei es natürlich ist, daß jeder über dieses sein Eigentum i m Staat nur werden kann dadurch, daß ihm der Besitz desselben von allen übrigen zugestanden werde. Im Gegensatz hierzu kann nach der Fichte'schen Theorie keiner bei einem Staatsvertrag etwas zubringen und es geben, denn er hat nichts v o r dem Vertrag. „Die erste Bedingung, daß er gebe, ist die, daß er bekommen habe. Weit entfernt sonach, daß dieser Vertrag sich mit Geben anfangen sollte, hebt er an vom Erhalten" (38). Das Recht, mithin auch das Eigentumsrecht entsteht eben erst durch den Zusammenschluß zur Gemeinschaft, zum Staat. Und in dieser Hinsicht darf Fichte berechtigterweise vom Staatsbürgereigentum reden. Um das Bild von den Anschauungen des Philosophen über das Eigentum, das Zustandekommen und Geschütztwerden desselben abzu-

runden, darf der Schlußsatz über den Fichte'schen Eigentumsvertrag angeführt werden: a) Alle zeigen Allen, und bei Leistung der Garantie dem Ganzen als einer Gemeine an, wovon sie zu leben gedenken. Dieser Satz gilt ohne Ausnahme. Wer dieses nicht anzugeben weiß, kann kein Bürger des Staates sein, denn er kann nie verbunden werden, das Eigentum der anderen anzuerkennen. b) Alle, und bei der Garantie der Gemeine, erlauben jedem diese Beschäftigung ausschließend in einer gewissen Rücksicht. Kein Erwerb im Staat ohne Vergünstigung desselben. Jeder muß seinen Erwerb ausdrücklich angeben, und keiner wird sonach Staatsbürger überhaupt, sondern tritt zugleich in eine gewisse Klasse der Bürger, sowie er in den Staat tritt. Nirgends darf eine Unbestimmtheit sein. Das Eigentum der Objekte besitzt jeder nur in soweit, als er dessen für die Ausübung seines Geschäftes bedarf. c) Der Zweck aller dieser Arbeit ist der, leben zu können. Alle, und bei der Garantie der Gemeine, sind jedem Bürge dafür, daß seine Arbeit diesen Zweck erreichen wird, und verbinden sich zu allen Mitteln dazu von ihrer Seite . . . . Der Vertrag lautet in dieser Rücksicht so: Jeder von Allen verspricht, alles ihm mögliche zu tun, um durch die ihm zugestandenen Freiheiten und Gerechtsame leben zu können; dagegen verspricht die Gemeine, im Namen aller Einzelnen, ihm mehr abzutreten, wenn er dennoch nicht sollte leben können. Alle Einzelnen machen sich für diesen Behuf zu Beiträgen verbindlich, so wie sie es zum Schutze überhaupt getan haben, und es wird eine Unterstützungsanstalt sogleich im Bürgervertrag mitgetroffen, so wie eine schützende Gewalt errichtet wird. Der Beitag zu der ersteren ist, wie der Beitritt zu der letzeren, Bedingung des Eintritt in den Staat (39).

Zweck der Staatsgründung ist, wie wir sahen, die gegenseitige Sicherheit der Staatsbürger, leben zu können. Daraus folgt, daß es erste Pflicht des Staates sein muß, für genügende Nahrung zu sorgen. Fichte hält es geradezu für die „Bedingung der Fortdauer des Staates, daß eine hinreichende Menge von Nahrungsmitteln vorhanden sei; denn außerdem würden die Menschen ihre Verbindung aufgeben und sich zerstreuen müssen“ (40). Die Schaffung hinreichend genügender Nahrung für Menschenmassen, die an einem Platz zusammengeballt leben, kann aber die Natur nicht allein, nicht von sich aus besorgen; sie bedarf hierzu einer organisierten Nachhilfe. Und darum nennt Fichte „die Beförderung der Organisation die Grundveste des Staats“, ohne welche die Menschen nicht beisammen bleiben können. Ihm wird darum die Landwirtschaft oder, wie er sagt, „der Landbauer“ zum Eckpfeiler seines Staatswesens, und zwar besonders deshalb, da er den Boden als die gemeinschaftliche Stütze der Menschheit in der Sinnenwelt, die Bedingung ihres Bestehens im Raum ansieht. Hierbei zeigt sich jedoch, daß er dem Landbauer mit dem Recht auf ein bestimmtes Stück Grund und Boden nur das Nutznießungsrecht, d. h. das Recht einräumt, auf diesem Stück landwirt-

schaftliche Produkte zu bauen; jeder andere Gebrauch des Grundstücks ist ihm untersagt; Bergbau z. B. darf er nicht treiben. Das Eigentum des Bodens unter der Erdoberfläche beläßt Fichte der Gemeine. Diese läßt ihn bearbeiten, läßt Metalle, Halbmetalle, Edelsteine ausbeuten und aus Steinbrüchen, Lehm- und Sandgruben wertvolle Stoffe gewinnen, während die Bergleute als Lohnarbeiter behandelt werden, die ihre bestimmte Bezahlung erhalten, ob sie viel oder wenig oder nichts finden (42).

Das Staatsideal Fichtes erbaut sich auf dem Leistungsprinzip und räumt mit den Vorrechten auf, die sich gewisse Stände und Kreise angemaßt haben. Wogegen er in seinen Revolutionsschriften Sturm lief — Adel, Kastentum, Ständeherrschaft —, das gibt es in seinem Staat gar nicht; deswegen braucht er es in seiner Staatslehre gar nicht erst zu bekämpfen. Die soziologische und wirtschaftliche Gliederung der Bevölkerung besteht nach ihm in Produzenten, in Künstlern und Kaufleuten. Unter Produzenten versteht er die Klasse der Staatsbürger, die die Naturprodukte liefern, sei es aus Ackerbau und Viehzucht oder sei es aus Bergbau, Waldwirtschaft, Jagd und Fischerei. Künstler sind die andere Klasse der Staatsbürger, welche — in Zünften zusammengeschlossen — die Rohstoffe für die Zwecke ihrer Mitbürger verarbeiten zu Kunstprodukten, während der Kaufmannsstand, zu dem vom Staat nur eine bestimmte Anzahl von Bürgern zugelassen wird, für den Austausch der Waren, der übrigens auch staatlich beaufsichtigt wird, zu sorgen hat.

In diesem Staatswesen hat also jeder die ihm von der Gesamtheit zugewiesene Pflicht zu tun, wofür ihm der Staat Arbeit und Leben, Nahrung und Wohnung, Sicherheit und Unverletzlichkeit garantiert. Der Staat hat mithin, auf den Bürgervertrag sich gründend, ökonomische Aufgaben zu erfüllen, aber nicht deshalb, damit seine Bürger ein Wohlleben führen. Jeder Utilitarismus liegt diesem Staatsideal fern. Sondern deshalb nimmt der Staat die wirtschaftlichen Sorgen dem Einzelnen ab, damit sich dieser umso freier seiner sittlichen Bestimmung als Glied der Menschheit widmen kann. Dieser Gedanke, der in einem ethischen Sozialismus seine Auswirkung findet, darf bei der Beurteilung der Fichte'schen Staatstheorien nicht außer Acht gelassen werden.

Freilich zeigt Fichte in seiner Jenaer Staatslehre, daß ihm die Beziehung des Individuums auf die Gemeinschaft eine Abstraktion ist. Bei dem Versuch, das Wesen des Staates zu bestimmen, kommt er über Erwägungen nicht hinaus, die sich einerseits auf die Idee der Menschheit, andererseits auf die Idee des Ich stützen. Beide Ideen aber sind eine zeitlose Größe, auf die sich ein reales Staatswesen nicht gründen läßt. Es fehlt dem Fichte'schen Staatsbau die historisch gegebene, geschichtlich bedingte Grundlage, es mangelt ihm der völkische Untergrund.

Aus dieser Einstellung heraus ist zu erklären, daß Fichte mit dem gegebenen Staat nichts anzufangen weiß. In seinen Revolu-

tionsschriften spricht er einmal davon, man sehe es unseren historisch realen Staatsverfassungen an, daß ihre Bildung nicht das Werk einer verständigen kalten Beratschlagung, sondern ein Wurf des Ohngefähr oder der gewaltsamen Unterdrückung war. Sie gründen sich alle auf das Recht des Stärkeren. Was dort im echt revolutionären Geist und Ton geäußert wurde, ist auch hier in Jena, in freilich stark gemäßigter Redeweise, seine innerste Ueberzeugung. Alle sogenannten Staaten sind ihm Notstaaten (43). Sie „sind nichts anderes und werden nie etwas anderes sein als Unterdrückung der Schwächeren durch den Mächtigeren unter dem Vorwande des Rechts, um sie nach seinem Gefallen zu gebrauchen". Und bei dieser herrschenden Unordnung und Ungerechtigkeit „von oben herab" sieht der Philosoph den Bestand einer Regierung nur dadurch gewährleistet, „daß sie dem Niederen gleichfalls einen guten Teil Unordnung erlaube, welche — wir würden sagen: solange sie — nur sie selbst nicht trifft". Darum ist für ihn die Quelle alles Uebels in den Notstaaten einzig und allein die Unordnung und die Unmöglichkeit, Ordnung zu machen.

Nur im Vernunftstaat gibt es für Fichte Recht und Gerechtigkeit. Daher legt er einem jeden, der den Anspruch auf Menschentum erhebt, die Aufgabe ans Herz, den Notstaat durch den Vernunftstaat, in dem allein das Rechtsgesetz gültig ist, abzulösen. Wie das möglich ist, wie sich das Rechtsgesetz in dem „besonderen, durch zufällige Merkmale (empirisch) bestimmten Staate" realisieren lasse, das läßt er Aufgabe einer besonderen Wissenschaft, der Politik sein, die mit seiner Wissenschaft, der Rechtslehre, die rein a priori ist, nichts zu tun habe (44). Fichte ist kein Realpolitiker in dem Sinn, daß er vorgibt, die Patentlösung für alle staatspolitischen Fragen seiner Zeit zu besitzen. Ihn beschäftigt nicht die Frage, wie, auf welchem Wege und mit welchen Mitteln sein Staatsideal erreicht werden kann, sondern Herz und Sinn ist ihm erfüllt von dem Wunsche, daß nun endlich das Problem des vernunftgemäßen Staates in Angriff genommen werde. Er will ja in seinem Naturrecht nur allgemein gültige Grundsätze darüber aufstellen, wie beschaffen der wahre Staat sein muß. Er betrachtet sich nicht als einen Staatsmann, der die Tagesfragen der Politik zu erledigen sich bemüht, sondern offenbart sich in seiner Staatslehre als eine Persönlichkeit, die, losgelöst von der Tagespolitik, den Staat als solchen in seinem Wesen und seinem Sinn zu erfassen und zu erläutern bestrebt ist.

Und doch steht Fichte bei all seinem Abstand von dem historisch gegebenen Staat mitten drin in dem großen innerstaatlichen Entwicklungs- und Fortbildungsprozeß seiner Zeit, und seine Staatsphilosophie bildet bei all ihrer grauen Theorie doch eine lebendige Kraftquelle, deren Antriebe für die praktische Weiterentwicklung und Umgestaltung der Staatsgebilde von Bedeutung sein mußten.

Man hat betont, einer dieser unverkennbaren Antriebe gehe nach der konstitutionellen Seite des Staates. Bis dahin kannte das

Zeitalter des Absolutismus ja keine Staatsverfassung. Der Fürst als Träger der Staatsgewalt war für seine Regierungshandlungen niemand verantwortlich; er besaß die Souveränität als Gottes Gnadentum. Im Westen hatte nun Frankreich als der erste Staat Europas eine Staatsverfassung erhalten. Und Fichte ist es, der als erster deutscher Staatsrechtslehrer auch für deutsche Länder auf die Notwendigkeit einer konstitutionellen Verfassung hinweist. Daß er, wie das gesamte Staatsrecht, so auch die Verfassung des Staates sich gründen läßt auf den Bürgervertrag, braucht nicht betont zu werden (45).

Fragt man, welche Staatsform Fichte für die ideale hinstellt, so ist darauf zu antworten: Undenkbar ist für ihn die Despotie, da sie eine Verfassung darstellt, in der die Verwalter der öffentlichen Macht keine Verantwortung haben (46). Aber auch die Demokratie ist ihm eine völlig rechtswidrige Verfassung (47). Und es ist unverständlich, wie Demokraten einst und jetzt Fichte für sich mit Beschlag belegen zu dürfen glauben. Zwar läßt der Philosoph das Staatsgesetz durch die Festsetzung des gemeinsamen Willens der Staatsbürger entstehen, aber in der Konstitution überträgt die Gemeinschaft die ausübende Gewalt besonderen Personen, die damit die legislative und executive Macht „im Auftrag der Gemeine" erhalten. Eine solche Verfassung, die demokratische in der eigentlichsten Bedeutung des Wortes, hält Fichte für „die allerunsicherste, die es geben könnte, in dem man nicht, nur, wie außer dem Staate, immerfort die Gewalttätigkeiten aller sondern von Zeit zu Zeit auch die blinde Wut eines gereizten Haufens, der im Namen des Gesetzes ungerecht verführe, zu fürchten hätte". Ihm steht es fest, daß die Gemeine über die Verwaltung des Rechts nicht Richter und Partei zugleich sein könne (48). Und darum muß die Gemeine die Verwaltung der öffentlichen Macht „veräußern", sie auf eine oder mehrere Personen „übertragen", die ihr aber vollverantwortlich bleiben. Ist es ihm deshalb feststehender Grundsatz: „Kein Staat darf sonach despotisch oder demokratisch regiert werden" (49), so läßt er doch im übrigen die Frage offen, ob die Staatsgewalt einem oder mehreren zweckmäßiger übertragen wird. Ihm ist das keine Frage der Rechtslehre, sondern der Politik und der Klugheit (50). Es wäre daher jedem Politiker, der sich auch betreffs der forma regiminis glaubt auf den „Demokraten" Fichte berufen zu können, anzuraten, nachzulesen, was der Philosoph in seiner Staatsrechtslehre über die Konstitution sagt (51). Eines lassen die ruhigen, klaren Darlegungen Fichtes über „Monokratie" oder „Aristokratie" jedenfalls mit Deutlichkeit erkennen, daß er nicht der Jakobiner ist, als der er damals verschrieen wurde, der gekrönten Häuptern nach dem Leben trachte und blutrünstige Pläne verfolge. In reiner Sachlichkeit äußert er sich über Vorteile und Nachteile der einzelnen Regierungsformen, weil es ihm ja nur darauf ankommt, den Staatswillen sich vernunftgemäß auswirken zu lassen. Nur eins ist zu bemerken: Zur Sicherheit dafür, daß die Gewalthaber auch ge-

zwungen sind, ihr Amt nach Recht und Gerechtigkeit im Sinne des Staatsvertrags zu verwalten, läßt Fichte eine „fortdauernde Aufsicht über das Verfahren der öffentlichen Macht" bestehen, deren Inhaber er nach dem Vorbild der spartanischen Verfassung oder entsprechend den Volkstribunen des römischen Staates „Ephoren" nennt und für alle Fälle der Not mit dem Recht des Staatsinterdiktes ausstattet, „allen Rechtsgang von Stund an aufzuheben und die öffentliche Gewalt gänzlich und in allen ihren Teilen zu suspendieren" (52). In dem Gedanken der auch schon bei Fichte sich bemerkbar machenden Souveränität des Volkes liegt es, daß der Inhaber der Staatsgewalt für seine Tätigkeit voll verantwortlich sein muß. Freilich bleibt unklar, woher die Ephoren die physische Gewalt erhalten sollen, um die Regierung zur Verantwortung ziehen zu können.

Wichtiger aber als diese konstitutionellen Gedankengänge der Fichteschen Staatsrechtslehre ist etwas anderes, nämlich die Anschauung: das Volk ist Träger des Staatsgedankens! Diese Erkenntnis ist das ungemein Wertvolle der staatspolitischen Ideen, die Fichte in dieser Zeit verkündigt. So war es bisher doch: Der auf dem Höhepunkt angelangte Absolutismus konnte einst durch den Mund eines seiner bedeutendsten Vertreter das Wort prägen „l'état c'est moi". In diesem despotisch regierten Staat gab es nur Befehl und Gehorsam, Herrscher und Untertanen. Bedeutete schon dieser Staatsauffassung gegenüber die Anschauung Friedrichs d. Großen, der sich als erster Diener des Staates bezeichnete, einen großen Fortschritt nach der Seite, daß auch der Fürst seine Person sowohl wie sein Amt freudig in den Dienst der Gesamtheit stellt, so mußten von der Fichteschen Staatsidee, mit tiefem sittlichen Ernst geäußert, und von hohem idealen Willen getragen, die mächtigsten Impulse auch auf das Volk in seiner Stellung zum Staat ausgehen. Was später der Reichsfreiherr von Stein in seiner Forderung „Volk und Staat muß eins sein" betonte, was heute im Gedanken vom Volksstaat in weitesten Kreisen unseres Reiches lebendig ist, das hat der Jenaer Professor Fichte vorausempfunden und zum eigentlichsten Inhalt seiner Staatsrechtslehre gemacht. Aus der Tatsache allein, daß er den Staat entstehen läßt aus dem gemeinsamen Willen der Staatsbürger, geht hervor, daß es in seinem Idealstaat einen Gegensatz oder gar Feindschaft zwischen Volk und Staatsgewalt nicht geben kann. Was im Volk lebendig ist an Wollen und Wirken, findet seinen Ausdruck im Staate. Was im Volke nicht als einmütiger Wille zum Ausdruck gelangt, kann darum nie Aufgabe des Staates sein. Zwischen Volk und Staat besteht ein, durch den Staatszweck begründeter, immerwährender, lebensvoller Zusammenhang, der, wenn er unter Beseitigung des Rechtsgesetzes durchschnitten würde, zum Aufstand führen, oder der bei immer engerer Anpassung an das Rechtsgesetz die Aufhebung des Staates zur Folge haben müßte, da es für eine Gattung vollendeter menschlicher Wesen kein Rechtsgesetz mehr gibt (53), und da der Staat selbst der Naturzustand des Menschen wird.

Hatte Fichte einst in seinen Revolutionsschriften gegenüber dem Despotismus den Wert der sittlichen Persönlichkeit betont, so faßt er hier in seiner philosophischen Begründung der Staatstheorie die Summe der sittlichen Einzelpersönlichkeiten zu einer geschlossenen Einheit zusammen — ein Gedanke, der für die Entwicklung der deutschen Staatsidee von Bedeutung sein mußte. Wir sind der Staat — so klingt es durch die staatsphilosophischen Schriften der Jenaer Zeit hindurch, einen mächtigen Antrieb in der Folgezeit für die Bürger bildend, sich mit dem Staatsgedanken, den Staatsaufgaben und Staatsnotwendigkeiten zu befassen. Auch wenn nicht übersehen werden darf, daß Fichte mit seinen Erörterungen gar nicht den gegenwärtigen Staat im Auge hat, ja in schärfstem Gegensatz zu dem Staatssystem seiner Zeit steht, so muß aus obiger Erkenntnis, daß der Staat getragen wird von dem gemeinsamen Willen aller, für ihn selbst wie für die Bügerschaft die Freudigkeit erwachsen, an den Geschicken des Staates aktiv Anteil zu nehmen. Daraus muß sich im Volk eine positive Einstellung zu den staatlichen Dingen gewinnen und die Ansicht unterdrücken lassen, als sei die Staatsgewalt mit ihren Gesetzen und Forderungen eine volksfremde, willkürliche Einrichtung. Daraus muß der freudige Wille entstehen, sich dem Staate gern zur Verfügung zu stellen. In den Staatsdienst zu treten, muß schönste und ehrenvollste Aufgabe werden. Und eine staatstreue Gesinnung muß ihrem Träger zum höchsten Ruhm der Treue gegen sich selbst werden!

Bei dem Staatsideal, das Fichte hier entwirft, muß auf eines noch hingewiesen werden. Wenn der Philosoph zum Träger des Staatsgedankens das Volk macht, dann ist dieses Volk niemals eine rassisch bestimmte, von anderen Völkern durch bestimmte Merkmale, Eigentümlichkeiten, Veranlagungen, Bedürfnisse, Aufgaben abgesonderte Einheit von Menschen. Volk ist bei ihm der Haufe von Menschen, die zufällig im Raume nebeneinander leben und sich zu einer staatlichen Gemeinschaft zusammengeschlossen haben. Volk ist ihm derjenige Teil der Bevölkerung in der staatlichen Gemeine, der den Inhabern der Staatsgewalt gegenüber steht (55). Und doch auch ohne eine rassische Bestimmung und völkische Ableitung klingt bei Fichte in dem von ihm gebrauchten Wort „Volk" jenes Irrationale mit, das wir heute mit diesem Begriff verbinden. Es schwingt darin mit das Bewußtsein schicksalhafter Verbundenheit des Einzelnen mit dem Volksganzen. Es kommt darin die Ueberzeugung zum Ausdruck, daß erst in der Volksgemeinschaft jene höchsten sittlichen Kräfte lebendig werden, die zu Recht und Gerechtigkeit führen. Und es wird darin wirksam der unerschütterliche Glaube, daß das Volk, sich seiner Aufgabe bewußt, sich selber nimmer untreu werden kann und den Weg zum gottgewollten Ziel finden muß. So darf Fichte zu tiefst überzeugt ausrufen: „Das Volk ist nie Rebell, und der Ausdruck Rebellion von ihm gebraucht, ist die höchste Unreimtheit, die je gesagt

worden; denn das Volk ist in der Tat und nach dem Rechte die höchste Gewalt, über welche keine geht, die Quelle aller anderen Gewalt und Gott allein verantwortlich ist . . . nur gegen einen Höheren findet Rebellion statt. Aber was auf der Erde ist höher denn das Volk?" (56).

Mit diesem Begreifen des Volkes als einer lebendigen Einheit kann nun auch Fichte das Ganze, die Gemeine, den Staat vergleichen mit einem organischen Wesen. „Das schicklichste Bild, um diesen Begriff (nämlich alle Einzelnen als Eins) zu erklären, ist das eines organisierten Naturproduktes". Gleichwie im Naturprodukt, sagt Fichte, jeder Teil, das was er ist, nur in dieser Verbindung sein kann, ebenso erhält der Mensch nur in der Staatsverbindung einen bestimmten Stand in der Reihe der Dinge, einen Ruhepunkt in der Natur (57). In diesem großen Staatsgetriebe steht jeder Einzelne an seiner bestimmten Stelle, sich selber zum Nutzen, dem Ganzen zum Wohle. Darum gilt auch für Fichte der ethische Grundsatz, daß der Einzelne sich willig einfüge in das Staatsganze. „Der Bürger hat mancherlei zu tun und zu lassen, nicht um seiner selbst, sondern um der anderen Willen; dagegen werden seine höchsten Bedürfnisse befriedigt, ohne sein Zutun durch das Handeln der anderen." Den Individualismus, der bei der Ausgangsstelle seiner Staatstheorie zu einer Gefahr für den Staatsgedanken hätte werden können, überwindend findet unser Staatspolitiker zu einem ethischen Sozialismus sich durchringend, den Weg zurück zum Kategorischen Imperativ der Staatsbürgerpflicht: „Jeder Bürger erhalte nur sich selbst in dem durch das Ganze ihm bestimmten Stande, so erhält er eben dadurch an seinem Teil das Ganze; und eben dadurch, daß das Ganze jeden Teil in diesem seinem Stande erhält, kehrt es in sich selber zurück und erhält sich selbst" (58).

Den Gedanken staatsbürgerlicher Pflicht betont auch, nachdem die Vorlesung über „die Bestimmung des Gelehrten" die Akademiker auf ihren Führerberuf in ernster, eindringlicher Weise hingewiesen hat, das **„System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre"** (1798) (59). Hier wird jeder knechtische, lohnsüchtige Egoismus scharf abgelehnt (60). Wer sich aus menschlicher Gesellschaft absondert, der gibt seinen Zweck auf. Gegeißelt wird die Meinung, daß man durch Einsiedlerleben, Absonderungen, bloße erhabene Gedanken und Spekulationen seiner Pflicht Genüge tue — womöglich noch auf eine verdienstvollere Weise. Nur durch Handeln, nicht durch Schwärmen — echt Fichte sind diese Worte —, nur durch Handeln in und für die Gesellschaft tut man ihr Genüge. So fordert hier Fichte eine heroische Lebensauffassung, bei der jeder seine Pflicht zu tun hat, ganz gleich, ob es einem dabei gut geht oder nicht (61). Er verkündigt es als eine Gewissenssache, sich den Gesetzen des Staates unbedingt zu unterwerfen, da sie ja den präsumtiven allgemeinen Willen enthalten (62). Diese Unterwerfung hält er für so lange geboten, als dieser Notstaat der ersten Bedingung des

allmählichen Fortschreitens zum vernunft- und rechtgemäßen Staat nachkommt. Erst dann, wenn die Fortdauer dieses Notstaates eine rechtswidrige Tyrannei darstellen würde, meint er, könnte man an den Umsturz des Staates herangehen, um eine vernünftigere Verfassung an dessen Stelle zu setzen. „Jeder Biedermann, wenn er sich nur von dem gemeinsamen Willen überzeugt hat, kann es dann ruhig auf sein Gewissen nehmen, ihn vollends umzustürzen.“ (63). Bis dahin hat jeder seine Pflicht zu tun, wobei er den gegenwärtigen Zustand des Notstaates betrachten mag als ein Mittel, den Vernunftstaat hervorzubringen (64). Darüber hinaus hat jeder in der Gesellschaft so zu wirken, daß die höchste Moralität erreicht werde, bei der der Wille des Einzelnen ohne staatliche Bindung mit dem Willen aller sich deckt, weil jeder schon von selbst will, was er soll (65). Zur Pflicht im Staat gehört auch, seinen Stand zu wählen, nicht nach Neigung, sondern nach fester Ueberzeugung, daß nach dem Maße seiner Kräfte, seiner Bildung, der äußeren Bedingungen, die in unserer Gewalt stehen, man gerade für ihn am besten passe. „Nicht die Befriedigung der Neigung ist die Absicht unseres Lebens, sondern die Beförderung des Vernunftzweckes.“ (66). Aller menschlicher Beruf, sowohl der höheren wie der niederen Volksklassen, kann innerhalb der Staatsverfassung nur dazu dienen, das Fortschreiten zum Besseren, im allgemeinen und für den Einzelnen, zu ermöglichen. So macht Fichte auch in seiner Sittenlehre Kräfte frei, die als sittliche Persönlichkeiten im Staate und für den Staat wirken können. Freilich ist auch dieser Staat der Sittenlehre nicht historisch gegeben, nicht völkisch bestimmt, sondern „eine Gesellschaft miteinander vereinigter ethischer Individuen, die Gemeine der Menschen, das eine große Ganze der Menschheit“ bildend (68).

Im Ganzen darf von der Jenaer Periode gesagt werden, daß sich in ihr die Fichte'sche Staatsphilosophie durchaus noch beherrscht zeigt von der Idee der Menschheit. Das Humanitätsideal, das allerdings gegenüber dem bisherigen absolutistischem Staatssystem sich völlig ablehnend, ja feindlich verhält, läßt einen deutschen Staatsgedanken nicht lebendig werden. Das Universale erhebt sich über das Nationale. Die Gesellschaft der Weltbürger tritt an die Stelle der Volksgemeinschaft.

Fichtes Staatstheorie steht in engem Zusammenhang mit Kant. Verschiedentlich wird auf den Königsberger Pilosophen hingewiesen. Auch für die Kantsche Staatsphilosophie ist die Idee der Menschheit Triebfeder, Seele und Zweck aller Gemeinschaft. Auch sein Staatsideal baut sich auf auf der Lehre vom Bürgervertrag, wobei er allerdings den Kontrakt im Gegensatz zu Fichte nicht als ein historisches Faktum, als ein zeitliches Erreignis, sondern als eine Idee betrachtet, auf Grund deren die Konstituierung eines Staatsgebildes so gedacht werden kann, als ob der Staat durch freie Uebereinkunft der Staatsbürger zustande gekommen sei. Kant ist es in seiner Staatslehre

darum zu tun, einen „Zustand der größten Uebereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprinzipien herbeizuführen, als nach welchen zu streben uns die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich macht" (69). Wenn er daher den Staat kurz definiert als „die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen", so zeigt er damit eine Auffassung des Staates, die sich in der Betonung eines wirklichen, die Freiheit der Menschen und ihre Moralisierung ermöglichenden Rechtszustandes erschöpft. Sein Staat ist nicht dazu da, die Menschen glücklich zu machen, sondern das unbedingte Recht zu verwirklichen. Bezeichnend ist in dieser Beziehung der Ausspruch: „Wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben." Sein Staatsideal soll nicht auf dem Wege der Revolution erreicht werden. Eine Veränderung der Staatsverfassung, die wohl bisweilen nötig sein mag, soll nur auf dem Weg der Reformen geschehen; eine gewaltsame Aenderung der bestehenden Staatsform lehnt er ab. Kant meint, Reformen der bestehenden Verfassung könnten nur e i n vernünftiges Ziel haben, nämlich die Begründung einer „reinen" Republik, für die er ein präsentatives System fordert. Die absolutistische Regierungsform verwirft er. Ebenso zeigt er sich als Gegner des Prinzips der Staatsomnipotenz, des Bestrebens, die Tätigkeit des Staates auf alle Gebiete des Lebens auszudehnen. Den Rechtszustand zu begründen, bleibt Aufgabe des Staates im Innern. Kant tritt aber auch dafür ein, daß unter den Staaten, die bisher in einem nicht rechtlichen Verhältnis zueinander leben, der Rechtszustand verwirklicht werde. Als erste Etappe hierzu fordert er die Gründung eines „Völkerbundes"; als letztes Ziel aber schwebt ihm „der ewige Frieden" unter den Völkern vor.

Außer nach Königsberg führen aber von Jena auch Wege nach Weimar. Fichte steht in Verbindung mit dem Dichterpaar Goethe und Schiller. Zu Goethe, der als Kammerpräsident auch bei seiner Berufung an die thüringische Universität mitgewirkt hat, schaut der Philosoph mit größter Verehrung empor, mit Schiller, der eine Zeit lang in Jena selber gewirkt, fühlt er sich dem Geiste innigst verbunden. So mag in Kürze die Staatsauffassung verglichen werden mit dem freilich nur in wenigen Zügen sich zeichnenden S t a a t s i d e a l u n s e r e r K l a s s i k e r.

G o e t h e (70) hat bekanntlich nach der Kanonade von Valmy (20. September 1792) von der französischen Revolution gesagt: „Von hier und heute geht eine neue Epoche in der Weltgeschichte an." Trotz dieser Erkenntnis von der weltgeschichtlichen Tragweite jenes Ereignisses hat Goethe keinen Finger gerührt, keine Feder bewegt, um die Ideen der französischen Revolution in seinem Vaterland zu verwirklichen oder wenigstens zu fördern. Aufs höchste erfüllt vom Humanitätsideal, das durch ihn, dem unvergleichlichen Dichter, zum europäischen Kulturideal erhoben wurde, hat er zur Erreichung eines

politischen Hochzieles nichts getan! Dies muß umsomehr betont werden, als er doch als Berater des Fürsten Karl August von Weimar, durch seinen Verkehr mit den bedeutendsten Männern seiner Zeit, durch seine Teilnahme an wichtigen militärischen und zwischenstaatlichen Handlungen reichlich Gelegenheit hatte, sich ein politisches Urteil zu bilden. Wenngleich er es an klugen Gelegenheitsäußerungen über politische Dinge der verschiedensten Art nicht fehlen ließ, so hat er doch ein ausgesprochen politisches Interesse nie an den Tag gelegt und hat auch niemals in den Gang geschichtlicher Ereignisse entscheidend eingegriffen. So hat er, der auf allen Gebieten des Wissens daheim war, der mit Interesse auch die Abhandlungen Fichtes las und sie mit Anmerkungen versah, der mit den bedeutendsten Staatsmännern in Berührung kam, gleichwohl eine Staatstheorie nicht entwickelt und ein eigentliches Staatsideal nicht aufgestellt. Es kann nicht gesagt werden, daß irgend eins der dichterischen Werke Goethes von einem politischen Interesse bestimmt oder diktiert sei, wenn in ihnen auch das Leben an den Höfen, das Treiben der Stände, der Verfall der Gesellschaft zur Darstellung gelangt und oft scharf gegeißelt wird. Alles dies, das vielleicht politisch interessant ist, ist von Goethe dichterisch geschaut und bezweckt nicht den Umsturz des bestehenden Staates, aber auch nicht eine Verherrlichung des gegenwärtigen Systems (Götz, Werther, Egmont, Faust). Selbst die Erzeugnisse der Revolutionszeit stellen nicht wie bei Fichte einen leidenschaftlichen Kampf dar gegen die Ueberheblichkeit der Fürsten für Menschenrechte, sondern wollen Gefahren bannen, die durch die Auflösung der Ordnung das Humanitätsideal bedrohen (Großkophta, Bürgergeneral, Die Aufgeregten, Natürliche Tochter, Reinecke Fuchs). Das schließt nicht aus, daß Goethe, wie es in „Hermann und Dorothea" geschieht, der Mit- und Nachwelt hochbedeutsame, vaterländische Aussprüche schenkt, in denen er sein Volk ermahnt, sich selber treu zu bleiben und in schwankender Zeit das Seine zu behaupten, damit zugleich beweisend, daß er Ordnung und Ruhe als des Bürgers erste Pflicht erkenne. Die warme treue Liebe zum Heimatland, die aus diesem Epos sprach, machte auf die bildungsstolzen Zeitgenossen geringen Eindruck. Aber mit Entzücken erkannten sie sich selber wieder in den Gestalten des „Wilhelm Meister": in diesen staatlosen Menschen ohne Vaterland, ohne Familie, ohne Beruf, die von aller Gebundenheit des historischen Daseins frei, nur einen Lebensinhalt kennen: Den leidenschaftlichen Drang nach menschlicher Bildung. Goethe liebt nicht das Geschrei um politische Dinge, das Politisieren. Man versteht darum auch jenen Seufzer über seine politische Tätigkeit: „Wieviel wohler wäre mirs, wenn ich von dem Streit der politischen Elemente abgesondert den Wissenschaften und Künsten, wozu ich geboren bin, meinen Geist zuwenden könnte." Und wie er sich von den Methoden, von der Schreckensherrschaft der französischen Revolutionäre abgestoßen fühlt, so spricht er auch die Meinung aus,

daß Reformen von der Regierung auszugehen hätten und nicht durc Revolution zustande kommen dürften. Mit dem feinsten Empfinde für das allgemein Menschliche, mit seiner die ganze Natur umschli ßenden Liebe muß er sich gegen absichtliche, planmäßige Vergewalt gung des Gewordenen wenden. Wofür Fichte sich voller Begeiste rung einsetzte, nämlich die rücksichtslose Auflösung des alten gesell schaftlichen Gefüges, dafür kann der Weimarer Dichtergenius sic nicht erwärmen, weil er in der Gliederung der Stände eine natur notwendige Begebenheit erblickt. Wenn des Philosophen Seele de Glaube an das Volk als Träger des Staatsgedankens durchglüht, s hält der Dichterfürst ein wenn auch aufgeklärtes, so doch patriarcha lisch-monarchisches Staatssystem für das geeignete. Und während de Jenaer Philosoph den Zweck des Staates darin schaut, dem Men schen ein Wegbereiter zur höchsten sittlichen Vollkommenheit zu sein ist der Weimarer Staatsmann der Meinung, die Regierungen sollte mehr bestrebt sein, die Masse der Uebel zu vermindern als sich an zumaßen, die Masse des Glücks herbeizuführen. Beide auf de Schwelle zweier Zeitalter stehend, ergreift der jugendliche Weltver besserer auf der Jenaer Lehrkanzel freudig Partei für das Neue Werdende, sich Bildende; doch der gereifte Denker im Park von Bel vedere zeigt sich erhaben über den Wechsel der Zeiten und schenkt aus einer überzeitlichen Welt der Menschheit ewige Blüten. Goethe mag mit den Nöten seiner Mitmenschen empfunden haben, wenigstens läß sein „Gott und die Bajadere" darauf schließen, aber ein Prophe wie Fichte, mit dem Tropfen sozialem Oels gesalbt, ist er nie ge wesen. Und auch das gedankenreiche Buch, der „Wilhelm Meister" der eine weit ausgeführte Individual- und Sozialpädagogik bietet läßt eben so sehr wie die anderen Werke „Wahrheit und Dichtung" und „Die Wahlverwandtschaften" jenen warmen Ton sozialen Mit empfindens vermissen, ohne den wir uns unsere Führer in einem wahren Volksstaat nicht denken können. Jeder Störung der ange strebten Harmonie aller Kräfte abhold, selber in einem Reiche über irdischer Art lebend, dürfte Goethe seine staatspolitische Anschauung am trefflichsten gekennzeichnet haben in den klassischen Worten an Eckermann: „Das Vernünftigste ist immer, daß jeder sein Metier treibe, wozu er geboren ist und was er gelernt hat, und daß er den anderen nicht hindere, das Seinige zu tun. Der Schuster bleibe bei seinem Leisten, der Bauer hinter dem Pflug und der Fürst wisse zu regieren. Denn dies ist auch ein Metier, das gelernt sein will und das sich niemand anmaßen soll, der es nicht versteht." Goethes Stellung zu Volk und Vaterland ist stark umstritten. Jüngst hat man versucht, den nationalen Goethe zu konstruieren. Wie weit mag ein solcher Versuch berechtigt und geglückt sein? Vielen seiner Zeit genossen war jedenfalls Goethes Art, die nationalen Dinge zu behan deln, unverständlich. Und vielen Kämpfern um die deutsche Freiheit war es ein Anstoß, daß der Große von Weimar bis in die Zeiten

der allgemeinen Volkserhebung hinein den ihm von Napoleon gestifteten Orden der Ehrenlegion trug und an den großen Geschehnissen wenig aktiven Anteil nahm. Und doch scheint es, als sei auch Goethe innerlich ergriffen worden von dem Erfolg der Befreiungskriege, wie sein Festspiel „Des Epimenides Erwachen“ zu beweisen vermöchte. Der Tadel mangelnder politischer Tatkraft und fehlender nationaler Gesinnung muß aber verstummen vor der Größe deutschen Geistes, der in Goethe aller Welt offenbar wurde. Als Mittelpunkt der deutschen Kultur seiner Zeit, ja als Urbild deutschen Wesens in den Augen der Welt, hat er, lange bevor aus den Wirren der napoleonischen Zeit der deutsche Gedanke seine politischen Fittiche regte, durch seine einzigartigen Dichtungen dem deutschen Geistesleben die Welt erobert und damit auf dem Boden der schönen Künste — was auf politischem Boden unmöglich war — Nationalstolz und Nationalgefühl in weitesten Schichten entflammt. Und wenn in Fichte tiefste Verehrung für Goethe Platz gegriffen, dann mag dieses Gefühl auch bei ihm begründet gewesen sein in dem stolzen Empfinden, daß es ein Deutscher war, dem ein Gott es gegeben, die Idee der Menschheit in das Gold der Poesie zu fassen und in der geprägten Form der Dichtung zu gestalten.

So fern sich nun auch Goethe und Fichte auf dem Gebiet der Politik standen, so nahe rückte Schiller dem politischen Denken unseres Philosophen. Gleich diesem glüht Schiller in Begeisterung für die Idee der Freiheit. Was dem Karlsschüler den Aufenthalt in der Stuttgarter Anstalt zur Unerträglichkeit macht, das füllt die dramatischen Schriften des jungen Dichters: Der hemmungslose individualistische Drang nach Freiheit „In Tyrannos“ — dieses Motto „der Räuber“ ist der Kampfruf, den Schiller, von Klopstock begeistert, von Rousseau hingerissen gegen den Absolutismus schleudert und in seinem „Fiesko“ und „Kabale und Liebe“ gegen die unwürdigen Zustände seiner Zeit am Hof wie in der bürgerlichen Gesellschaft richtet. Der Zwang des Staates auf allen Gebieten der menschlichen Lebensäußerungen ist ihm unerträglich. Seiner Auffassung nach sollen die Einrichtungen und Gesetze des Staates nur dazu dienen, daß die Einzelpersönlichkeit, ihrem Wesen entsprechend, sich frei und ungebunden auswirken könne. Mit welcher Klarheit, um nicht zu sagen Schroffheit kommen diese Gedanken zum Ausdruck in jener bekannten Forderung des Marquis Posa in Don Carlos: „Geben Sie Gedankenfreiheit!“ Mit ungeteiltem Herzen weiht sich Schiller der Sache der französischen Revolution, von ihr gleich Fichte das Heil der Menschheit, Fortschritt und Freiheit erwartend. Aber Eindrücke und Erfahrungen des Lebens lassen den Dichter doch erkennen, daß es in einem geordneten Staatswesen mit der willkürlichen Freiheit des zügellosen Einzelwesens nicht getan ist. An Stelle der physischen Freiheit tritt bei ihm je länger desto mehr die ideelle Freiheit. An dieser inneren Entwicklung Schillers mag Kant nicht unschuldig sein,

dem jener in den neunziger Jahren ein eifriges Studium widmete und dem er für seinen Freiheitsbegriff die Einengung oder besser Vergeistigung durch den kategorischen Imperativ der Pflicht verdankte. Unter dessen Einfluß stehend wird er wohl auch den Weg von seinem politischen Radikalismus zu einer gemäßigteren Staatsauffassung gefunden haben; ganz besonders auch sind es tiefschürfende geschichtliche Studien, die ihn erkennen lassen, daß aus reinem Subjektivismus und Individualismus heraus der Weltenlauf und die Staatenbildung nicht zu erklären seien. Bereits in seiner Antrittsvorlesung als Professor der Geschichte in Jena, welche Stellung er von 1788 bis 1799 innehat, betont er in der Abhandlung: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?“ das teleologische Prinzip der Geschichtsforschung, welches dazu zwinge, bei der Betrachtung der Ereignisse einen Vernunftzweck des Weltgeschehens aufzusuchen. Auch in seiner „Geschichte des dreißigjährigen Krieges“ bringt er diesen Gedanken der Zweckmäßigkeit der Weltgeschichte treffsicher zum Ausdruck. Darum muß seiner Ueberzeugung nach auch der Staat dem Vernunftzweck dienstbar sein, wie seine Untersuchung „über die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon“ hervorhebt. „Der Staat selbst ist niemals Zweck, er ist nur wichtig als eine Bedingung, unter welcher der Zweck der Menschheit erfüllt werden kann, und dieser Zweck der Menschheit ist kein anderer als die Ausbildung aller Kräfte des Menschen, Fortschreitung. Hindert eine Staatsverfassung, daß alle Kräfte, die im Menschen liegen, sich entwickeln, hindert sie die Fortschreitung des Geistes, so ist sie verwerflich und schädlich, sie mag übrigens noch so durchdacht und in ihrer Art noch so vollkommen sein.“ In echt Fichte'schem Geist läßt Schiller den Staat die Verkörperung der Idee der Menschheit sein. Aber der Dichter ist nicht so wirklichkeitsfremd, daß er der Meinung ist, dieser gegebene Staat mit seiner Unvollkommenheit könne unmittelbar durch den Vernunftstaat ersetzt werden. Ihm ist der vollendete Staat eine Idee, aus der sich die Forderung ergibt, daß durch die Gesetzgebung eine Fortentwicklung im gegenwärtigen Staatswesen möglich werde. Während Fichte den Staat der Zukunft auf eine Tat, auf einen Akt, auf einen irgendwann abzuschließenden Vertrag aufbaut, also auf revolutionärem Weg erreichen will, ist für Schiller die Errichtung des Vernunftstaates nicht eher möglich, als der Charakter der Menschen sich grundlegend geändert hat. So wird das Staatsproblem zu einem Erziehungsproblem, von dem wir sehen werden, daß es auch Fichte später stark beschäftigt. Schiller sieht hier schärfer als sein Kollege, daß der Staat der Zukunft nur aus einer Gemeinschaft von Menschen hervorgehen kann, die sich selber zur Höhe des Menschentums durchgebildet haben. Seine Briefe „Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen“ weisen auf die Bedeutung einer vollen ästhetischen Kultur hin, der dann eine entsprechende moralische und schließlich politische Kultur folgen werde. Und daraus wird verständlich, wenn er eine Besserung der gegenwär-

tigen Verhältnisse weniger von einem Einschreiten des Staates und einer besseren staatlichen Gesetzgebung als vom Einfluß der Kunst und der Künstler erwartet. Der bleibende Gewinn aus seinen Staatstheorien ist darin zu finden, daß er wie kein anderer vor ihm auf die Bedeutung der Charakterbildung für das politische Leben und eine Staatserneuerung hingewiesen hat. Und es mag vielleicht stimmen, wenn man behauptet, bereits Schiller habe ein Empfinden dafür gehabt, daß der Staat nichts anderes sei als der Ausdruck des Volkes, als „die Totalität des Charakters" aller Staatsbürger. Auf die Ausmalung des Zukunftsstaates hat der Dichter Verzicht geleistet. Es ist daher müßig, die Frage zu stellen, welche Staatsform seinem Ideal am meisten entspräche. Es mag sein, daß er ein repräsentativ-parlamentarisches System für das richtige und die „reine Republik" Kants für die gegebene gehalten hat. Sicher ist, daß Schiller sich sein soziales Empfinden bis zu seinem Ende treu bewahrt hat, und gepaart mit einem stets lebendigen Freiheitsgefühl hat er für die Unterdrückten jederzeit Partei ergriffen. Daß er sich für die Durchführung bestimmter politischer Forderungen mit Nachdruck eingesetzt hätte, entsprach nicht der geistigen Höhe, auf der er in Anmut und Würde zu wandeln sich bestrebte. Er war kein Staatsmann und erst recht keine Persönlichkeit, deren Wollen sich auf politischem Gebiet entfaltete. Und doch ist aus dem Wirken dieses volkstümlichen Dichterfürsten eine Kraft entsprungen, die dem deutschen Volk auf seinem staatspolitischen Werdegang ein reicher Segen wurde. Die Zeit des Zusammenbruches und Wiederaufstiegs hat Schiller nicht mehr erlebt, aber ahnend im Geist schaute er das, was dereinst in seiner Heimat zur völkischen Sammlung und Einigung führen mußte. Mit seinem „Wallenstein", der „Maria Stuart", der „Jungfrau von Orleans" und besonders seinem „Wilhelm Tell", mit seinen Liedern und Dichtungen, Sentenzen und Sprüchen ward er unbewußt „zu jenem machtvollen politischen Agitator der Nation, dessen Verse wie Hammerschläge gewirkt haben hinein in das Werden der von ihm erschauten Zeit, bis in die sechziger und siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts" und von dem zu wünschen wäre, daß er auch in unsere so trostlose Zeit hinein weiterwirken möchte zum Heil unserer Nation. Wohl stempelt sein Humanitätsideal ihn zum Weltbürger, aber sein Kosmopolitismus deckt sich mit dem Patriotismus. Was Fichte in dieser Zeit seiner weltbürgerlichen Gesinnung noch nicht einmal empfindet, nämlich den Gegensatz zwischen Universalem und Nationalem, das findet bei Schiller bereits seine geniale Auflösung. Im Deutschen sieht dieser die Verkörperung der Entwicklung zum wahren Menschentum und die Nation wird ihm daher zur Grundlage wahren universalen Strebens und Lebens. Echtes Weltbürgertum vermag sich ihm nur auf dem Boden echten Volkstums zu entfalten. So spricht er es aus: „der Deutsche zumal ist es, der auf dem Erdenrund zumeist, wenn nicht allein, die universalen Tendenzen

menschlicher Entwicklung in sich verkörpere". Und wenn er einstmals in seinen Xenien dichtete:

„Zur Nation euch zu bilden, ihr hofft es, Deutschen, vergebens
Bildet, ihr könnt es, dafür freier zu Menschen euch aus,"

so kann er am Ende seines Lebens die Freiheit, die Ehre, die Einigkeit der Nation fordern im Hinblick auf ihre höhere universale Bestimmung. So steht Schiller vor uns, im Volke noch heute lebendig, als hehrste Lichtgestalt der deutschen Literatur, als edelster Erzieher der Menschheit und selbstloser Führer unserer Nation — eine Persönlichkeit, von der auch Fichte, bei der Freundschaft, die sie verband, zweifellos für seine Weiterentwicklung auch auf staatspolitischem Gebiet reichste und wertvollste Anregungen erfahren hat.

Freilich nur kurze Zeit durfte sich Fichte des Glückes, in vertrautem Umgang mit diesen beiden Geistesfürsten zu stehen, erfreuen. Seine Wirksamkeit als akademischer Lehrer zu Jena dauerte nicht lange. Der Schwierigkeiten waren von Anfang an zu viele. Man traute seiner politischen Gesinnung nicht recht! Zahlreiche Gegner taten alles, um die Stimmung in Jena und am Hofe gegen den Philosophen zu beeinflussen.

Bereits im Juni 1794 taucht im Ministerium zu Weimar das Gerücht auf, daß Professor Fichte öffentliche lehre, „in 20—30 Jahren gäbe es nirgends Könige und Fürsten mehr" (72). Der Geh. Rat von Voigt fühlt sich daraufhin fast bemüßigt, an Fichte selbst zu schreiben und ihn zu befragen, ob man ein sicheres Nein diesem Geschwätz entgegensetzen könne, weil ihm daran gelegen sei, „bei Serenissimo die gute Meinung für Fichtes Person und Charakter zu unterstützen; denn der Herzog sei mit Fichtes Bekanntschaft zufrieden." Bald tauchte ein anderes Gerede am Hof auf, nämlich daß Fichte eine Neuauflage seiner Revolutionsschrift beabsichtige. Man bedeutet ihm, daß ein solcher Schritt aufs Lebhafteste bedauert werden würde, und selbst Goethe scheint den Wunsch geäußert zu haben, Fichte möge seinen Namen oder auch seine Anonymität vorderhand zu keiner Neuauflage leihen. Der Philosoph hört natürlich von dieser Stimmungsmache gegen ihn und beeilt sich, an Goethe selber eine Widerlegung der gegen ihn erhobenen Vorwürfe brieflich gelangen zu lassen. Dieser Brief (73) wirft auf Charakter und politische Ansichten Fichtes ein so helles Licht, daß sein Inhalt wenigstens teilweise wiedergegeben sei. Mit allem Freimut berichtet er zunächst, was er aus Weimar alles gehört hätte, und wie man ihm den guten Rat gäbe, sich nicht mit der Politik zu befassen. Die Ratschläge, antwortete er, würde er sicher befolgen, wenn er Parmenio wäre! Aber er befasse sich ja gar nicht mit Politik und fühle sich dazu auch gar nicht berufen. Er lehre und handle nur als Philosoph. Das Naturrecht würde er freilich, wenn es in seinem Kursus an die Reihe käme, seiner Ueberzeugung gemäß lehren. Und zwar nach den Regeln, nach denen er immer handeln werde. Er habe keine besondere Sommer- und keine

besondere Wintermoral. Er sei bereit, nach Weimar zu kommen, um sich vor dem Herzog in Gegenwart seiner Verleumder zu verteidigen. Er wolle die vier Vorlesungen (über die Bestimmung des Gelehrten), in denen er solche Torheiten gesagt haben soll, wörtlich abdrucken und im Wortlaut vorlegen lassen. Mit aller Wahrheit könne er dem Fürsten eine unbegrenzte Verehrung versichern; er sei im Stande, einen großen Mann zu verehren, auch wenn er ein Fürst ist. Wenn man es von ihm verlange, so wolle er sogar versprechen, eine gewisse anonyme Schrift nicht neu erscheinen zu lassen, und sich verpflichten, binnen einer beliebigen Zeit keine anonyme Schrift über politische Gegenstände zu schreiben. In seinen Vorlesungen aber könne er nichts ändern. Fast an Luther in Worms gemahnt der Satz seines Schreibens: „Ich soll und werde sagen, was ich nach meiner besten Ueberzeugung für wahr halte, aber nachgeben kann ich nur Vernunftgründen." Und durchaus berechtigter Weise darf Fichte es aussprechen: „Ich habe keinen Schritt getan, um den Ruf zu erhalten, den ich erhalten habe. Man kannte mich, als man mich rufte; man wußte, welche Schriften mir zugeschrieben wurden; man wußte, welche Meinung das Publikum von mir gefaßt hatte. Ich habe der Ehre des Fürsten, der mich rief, vertraut. Er wird mich schützen oder mich in die Schweiz zurückkehren lassen." Diese „kleine Tracasserie", die ihm sein vor 500 Zuhörern gehaltenes Kolleg, das größte an der ganzen Universität (74) einträgt, geht gut vorüber. Aber neue Schwierigkeiten kommen. Die lieben Kollegen tun das Menschenmöglichste, um ihm den Erfolg zu schmälern (75). Der Kampf gegen die wüsten Sitten und geheimen Ordensverbindungen der Studentenschaft, den er mit aller Schärfe und Strenge im Interesse eines gesunden akademischen gelehrten Nachwuchs führt, bringen ihm derartige Widerwärtigkeiten ein, daß er im Frühjahr 1795 vor dem Treiben der Studenten für das ganze Sommersemester in das Schloß zu Osmannstädt flüchtet (77). Wohl verlaufen die nächsten Jahre ruhiger. Seine äußere Lage verbessert sich so, daß er zu seiner Freude Eltern und Geschwister unterstützen kann. Im Jahre 1797 kauft er sich ein Haus in der Ueberzeugung, daß er für immer in Jena bleiben werde. Da aber bricht im nächsten Jahr jener große Streit über ihn herein, der ihn innerlich und äußerlich in ganz andere Verhältnisse drängt — der Atheismusstreit. Es ist bekannt, wie es deswegen zur Entlassung und Brotlosmachung Fichtes kommt.

Der Philosoph selber empfindet, daß man seinen Sturz weniger wegen seines vermeintlichen Atheismus als wegen seines „Demokratismus" betrieben habe. Er äußert sich hierüber in seiner Verantwortungsschrift mit aller nur wünschenswerten und auch für uns bedeutsamen Offenheit: „Hier bedarf es keiner Mutmaßungen und keines Rathens. Die Triebfeder jener Anklage ist klar, ist notorisch, nur daß keiner den Namen des Dinges aussprechen will. Ich bin überhaupt nicht gemacht, um hinter dem Berg zu halten, und ich will es

besonders hier nicht, in dem ich dieser Angriffe müde bin, und für dieses Mal mir entweder Ruhe verschaffen will für mein ganzes Leben oder mutig zu Grunde gehen. Ich also will es sein, der den Namen dieses Dinges ausspricht. Ich bin ihnen ein Demokrat, ein Jacobiner, dies ist's! Von einem solchen glaubt man jeden Greuel ohne weitere Prüfung, gegen einen solchen kann man gar keine Ungerechtigkeit begehen." Fichte wehrt sich darum weiter in der Schrift gegen den Vorwurf, ein Demokrat in landläufigem Sinn zu sein, der etwa die bestehende Regierungsverfassung durch eine äußere Handlung zu stürzen und die ihm gefällige an die Stelle zu setzen sich bemühe. Unter Hinweis auf das Naturrecht kann er sagen, daß man keinen Schriftsteller würde nennen können, der sich entscheidender und mit stärkeren Gründen gegen die demokratische Regierungsform als eine absolut rechtswidrige Verfassung erklärt hätte. Er habe eine Unterwürfigkeit unter das Gesetz und eine staatliche Aufsicht über die Handlungen der Bürger gefordert, wie sie noch von keinem der Staatsrechtslehrer gedacht, in keiner Verfassung zu realisieren versucht worden wäre. Gern wolle er sich jeder Untersuchung zur Verfügung stellen, die nachzuweisen sich bestrebe, was er als Gast eines Staates gegen irgend einen Staat getan, um seine vermeintlichen demokratischen Grundsätze zu realisieren. „Findet sich die geringste Spur, wird mir auch nur ein verdächtiger Schritt in meiner Lebensgeschichte nachgewiesen, so will ich mich aller Sünde schuldig begeben, deren meine ärgsten Feinde mich nur anklagen können." Er sagt weiter, daß es ihm nicht darum zu tun sei, Umsturzbewegungen zu fördern; sein Herz sei erfüllt von einer entschiedenen Vorliebe zu einem spekulativen Leben. Fichte läßt es in seiner Verteidigungsschrift auch nicht gelten, daß man seine beiden Revolutionsschriften gegen seine untadelhafte Gesinnung ins Feld führe. Daß die beiden Abhandlungen ihm in ihrer Form wie ihrem Inhalt nicht genügten, hatte er bereits anderwärts geäußert; hier gibt er über sie folgendes Urteil ab, das seine Einstellung zu Volk und Staat hell beleuchtet: „Wenn denn nun auch ein junger Mann, der sein Vaterland aufgegeben hatte und an keinem Staate hing, ... wenn dieser junge Mann, von Unwillen hingerissen über die Uebertreibungen, die sich damals die Verteidiger der gesetzlichen Willkür der Mächtigen erlaubten, gleichfalls von seiner Seite ein wenig übertrieben hätte, um das Gleichgewicht herzustellen; wenn sogar dies noch unausgemacht wäre, ob er vielleicht übertrieben, und ob selbst diese scheinbaren Uebertreibungen seine damalige wahre Meinung gewesen, indem er nur ein Fragment geliefert, nur einen Teil der einen Seite gezeigt, und man ihn zur Erörterung der zweiten Seite auf seinem damaligen Wege nicht habe fortgehen lassen; wenn derselbe, seitdem zum Manne geworden, in einer reiferen, durchdachten Schrift (der Rechtslehre) über denselben Gegenstand jede Einseitigkeit vermieden und hoffentlich jeden Politiker zufrieden gestellt, der nur laut sagen darf, was er möchte: Wäre es dann gerecht und

billig, jenen jugendlichen und unvollendeten Versuch des Jünglings noch immer zum Maßstab der politischen Grundsätze des Mannes zu machen?" Seine vaterländische Gesinnung läßt Fichte in dieser seiner Verteidigungsschrift von niemanden in Frage ziehen: „Ich erkläre hierdurch mit der entschiedensten Freimütigkeit, daß gegenwärtig kein anderes Land in Europa ist, in welchem ich lieber leben möchte als Teutschland. — Aber wenn es denn nunmero wirklich dahin kommen sollte, und der Plan gemacht wäre, und seine Ausführung bei uns anheben sollte, daß in Teutschland keine Ruhe und bürgerliche Sicherheit mehr für den Schriftsteller wäre, daß alle durch das Gesetz geschützt würden, nur er nicht; so bleibt ja nichts übrig als zu gehen, wohin man uns ausstößt" (78).

Als Fichte nun trotz dieser Verteidigungsschrift seine — übrigens von ihm selbst erbetene — Demission erhält, da macht sich seine Erbitterung in bemerkenswerten Aeußerungen Luft. An Reinhold schreibt er von Jena am 22. Mai 1799: „In Summa: es ist mir gewisser als das Gewisseste, daß, wenn nicht die Franzosen die ungeheuerste Uebermacht erringen und in Teutschland, wenigstens einen beträchtlichen Teil desselben, eine Veränderung durchsetzen, in einigen Jahren in Teutschland kein Mensch mehr, der dafür bekannt ist, in seinem Leben einen freien Gedanken gedacht zu haben, eine Ruhestätte finden wird" (79). Wahrhaftig, selbst jetzt noch — im Jahre 1799 — gibt der Philosoph seinen Glauben an die Weltsendung Frankreichs nicht auf! Die französische Sache ist ihm noch immer die Sache der Freiheit. Seiner Ueberzeugung hierüber gibt er im gleichen Brief beredten Ausdruck: „Es war mir seit der Verbindung Rußlands mit Oesterreich schon höchst wahrscheinlich, was mir nunmehr durch die neuesten Begebenheiten und besonders seit dem gräßlichen Gesandtenmord (über den man hier jubelt, und über welchen Schiller und Goethe ausrufen: So ist's recht, diese Hunde muß man totschlagen) völlig gewiß ist, daß der Despotismus sich von nun an mit Verzweiflung verteidigen wird, ... und daß die Basis seines Planes die ist, die Geistesfreiheit auszurotten, und daß die Deutschen ihm die Erreichung dieses Zweckes nicht erschweren werden."

Fichte ist sich bewußt, daß er in dieser schwierigen Lage ohne den besonderen Schutz eines Fürsten nirgends auf deutschem Boden sicher sei. Er weiß nicht, nach welchem deutschen Staat er sich wenden soll, da er in Jena nicht bleiben kann. Den Aufenthalt im Rudolstädtischen, um den er nachsucht, hat man ihm von fürstlicher Seite aus nicht gestattet. Das Königreich Preußen ist ihm „zu entfernt, zu kalt". Er meint im Brandenburgischen nicht leben zu können; und in den fränkischen Provinzen wird, so befürchtet er, die Geistlichkeit ihn durch den Pöbel steinigen lassen. Er denkt ans Holsteinische als Zufluchtsort, und selbst Dänemark rückt in den Kreis seiner Uebersiedlungspläne. Er wünscht sich ja nichts anderes, als vor den Nachstellungen des Dresdener Konsistoriums, welches die Angelegen-

heit am eifrigsten betreibt, sicher zu sein, als wenigstens auf einige Zeit „Ruhe, Sicherheit und die Muse zu erhalten, selbst auf die Gefahr hin, daß er doch in einigen Jahren wieder aufs neue verjagt werde“. Aber alle Bemühungen, irgendwo ein Unterkommen zu finden, wollen ohne Erfolg sein.

Zu diesen trüben Erfahrungen, die ihm seine künftige Lebensgestaltung in schlechtestem Licht erscheinen lassen, kommt eine andere bittere Enttäuschung, die auch auf das politische Gebiet hinüber spielt. Fichte hatte mitten in dem Konflikt mit den Behörden die begründete Hoffnung gehabt, an der Universität Mainz eine Stellung zu erhalten. Freilich war Mainz unter französischer Herrschaft. Aber diese Tatsache konnte einen Fichte, der ja mit Franzosen, selbst mit einem „Secrétaire diplomatique de Bonaparte“, des im Aufstieg begriffenen französischen Führers, in Briefwechsel stand (80), und der sich vom General Bernadotte, dem soeben zum Ehrenmitglied der Universität Gießen Ernannten, Grüße übermitteln läßt, nicht nur nicht entmutigen, sondern sie mußte ihn vielmehr in der Gewißheit bestärken, dort im Lande der Freiheit eine Lehrtätigkeit ausüben zu können, die unbehelligt bliebe von all den in Jena erfahrenen Schwierigkeiten. Aber hier mußte nun der Philosoph eine Erfahrung machen, die ihm sicher zu denken gab und auch auf seine gute Meinung von den Errungenschaften der französischen Revolution einen Schatten warf. So schrieb ihm der Hofrat Jung in Mainz, wohl der eifrigste Förderer des Planes einer auf völlig neuen Grundlagen zu errichtenden Universität (81), daß sich die schönen Aussichten zu einer ganz zweckmäßigen Nationalbildung unseres Departements um vieles getrübt hätten, da „Unverstand, Trägheit und Egoismus ihre Hand im Spiel hätten und infolgedessen Mainz hinter Jena und Göttingen und sogar hinter deutschen Universitäten des zweiten Ranges ohne Zweifel soweit zurückstehe, daß es in dieser Hinsicht nicht von weitem verdient, einen Mann wie Fichte unter der Zahl seiner öffentlichen Lehrer zu sehen“. Und geradezu niederschmetternd ist für den dereinstigen Lobredner der französischen Staatsumwälzung ein anderer Brief vom 2. März 1799, dessen Inhalt eine richtige Katzenjammerstimmung politischer Art verrät. Hier wird ganz offen gesagt, daß Frankreich über Erziehungswesen wohl große Sprüche mache, aber nichts dafür tue. Der Briefschreiber erklärt: „Die französische Nation ist für Ihre Lehre noch nicht reif, und wie dieselbe sich jetzt beträgt, Ihrer nicht wert.“ In diesem Schreiben muß Fichte auch eine köstliche Beurteilung des französischen Geistes über sich ergehen lassen: Geld sei der Oelgötze, vor dem alles niederfalle, und echter Patriotismus ein seltener Vogel. Günstigere Lebensbedingungen hätten die Franzosen auch nicht geschafft. „Wir sehen uns leider an allen Ecken und Enden getäuscht und überall mit Schurken umgeben, die uns mit Spott und Hohn aussaugen und ausmergeln und dann noch so unverschämt sind, uns unsere Lage als die glücklichste vorzuhalten, uns auffordern, uns

gegen andere Völker beneidenswert zu finden, die nicht das Glück genossen, von der großen Nation befreit zu werden." Der Briefschreiber behauptet, daß er eine ganze Litanei von Klagen anstimmen könnte über die Schurkerei der Regierer, über den verfluchten Stempel, die teuflische Erfindung des Enregistrement, der Fenstertaxe usw., wenn ihm das nicht alles zu ärgerlich und kränkend wäre.

So erfährt hier Fichte die schwere, für seine äußere Lebensgestaltung einschneidende Enttäuschung, daß er die Stätte der ihm so zusagenden akademischen Lehrtätigkeit verliert, ohne eine neue zu finden. Noch wichtiger aber ist vielleicht für ihn die andere, seine innere Geistesverfassung berührende Erfahrung, daß das Idealbild, welches er von den französischen Glücksbringern und Freiheitshelden in seiner Brust getragen, mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmt. In dieser Stimmung, in der er am liebsten von der Welt nichts hören und sehen möchte, will der Schwärmer von Menschenrecht und Menschenwert am Glauben verzweifeln, daß seine Menschheitsideale auf dieser Erde verwirklicht werden könnten, und wünscht sich darum nichts anderes, als fernab von allem öffentlichen Leben und politischem Getriebe „einen stillen Winkel zu finden, um gedeckt vor den Bannstrahlen der Priester und den Steinigungen der Gläubigen ein paar Jahre in Ruhe zu leben, bis die Gärung des Publikums und sein Ekel an demselben vorüber sei" (82).

3. Kapitel.
Die politische Ideenwelt Fichtes in Berlin (1800—1805).

Die Entwicklungsgeschichte des deutschen Staatsbegriffes ist aufs engste verbunden mit der Geschichte der großen geistigen Strömungen, die aus dem Mittelalter hinüber leiten in die Neuzeit. So rüttelte die **Aufklärung** mit ganzer Kraft an dem Gerüst des absolutistischen Staatssystem, um dieses zum Einsturz zu bringen und an seiner Stelle einen neuen Staatsbau zu errichten. Unter denen, die in Deutschland mit Hingabe ihrer selbst Sturm liefen gegen eine nicht mehr zeitgemäße, unvernünftige, darum unsittliche Staatsauffassung, stand, wie wir sahen, Fichte in vorderster Linie. Der Werdegang des deutschen Staatsgedankens ist aber auch unverständlich ohne die **Romantik**, deren Einfluß auf das staatspolitische Denken führender deutscher Männer im anhebenden 19. Jahrhundert sehr bedeutend war. Auch auf Fichte strömt die Ideenwelt der politischen Romantik herein, und zwar an einem Ort, an dem der Philosoph nach seiner Jenaer Niederlage eine Stätte der Zuflucht, aber auch einen Platz der inneren Erhebung gefunden hat.

Am 3. Juli 1799 trifft Fichte auf den in größter Schwierigkeit erhaltenen Rat des preußischen Ministers von Dohm, sich nach Preußen zu wenden, in Berlin ein, wo seine unvermutete Ankunft bei den höchsten Regierungsstellen Aufsehen, ja allgemeinen Schrecken auslöst. Hält man ihn doch politischer Verbindung mit der Frankenrepublick für verdächtig! Man befragt ihn durch den Polizeiinspektor, ob er etwa nur zum Vergnügen oder in Geschäften hier sei, worauf er sagt: zum Vergnügen, aber er wisse noch nicht wielange sein Aufenthalt dauern werde (1). Man beschließt, den verdächtigen Ankömmling sehr genau zu beobachten, die Absicht seines Aufenthaltes und die Art seiner Verbindungen kennen zu lernen und im übrigen die Entscheidung des gerade abwesenden, aber baldigst zurückerwarteten Königs einzuholen. Und der König fällt eine für den staatenlosen Flüchtling geradezu wohltätige Entscheidung: „Ist Fichte ein so ruhiger Bürger, ist er so fern von allen gefährlichen Verbindungen, wie Ich vernehme, so gestatte ich ihm gern den Aufenthalt in Meinen Staaten. Ueber seine religiösen Grundsätze zu entscheiden, kommt dem Staat nicht zu" (2). So kann sich der Philosoph „unter den Augen des Königs" in der preußischen Hauptstadt eine neue Existenz grün-

den. Zwar ist es nicht gerade der stille Winkel, den er sich in der trüben Stimmung in Jena gewünscht, aber immerhin ein Ort, an dem er unbelästigt leben kann. Es sollte aber auch dies der Platz werden, an dem er selbst hineingezogen wird in den Strudel weltgeschichtlicher Ereignisse und an dem sein Name verewigt werden sollte zum Ruhme für ihn selbst wie für die deutsche Nation.

In Berlin tut sich Fichte die Welt der Romantik auf. Aus seinem Briefwechsel mit seiner zunächst in Jena zurückgebliebenen Frau geht hervor, daß er zu dem Kreis der Romantischen Schule in engste, freundschaftliche Verbindung tritt. Die Namen Hardenberg (Novalis), Fr. Schlegel, A. W. Schlegel, Tieck, Schleiermacher und Varnhagen van Ense finden häufigste Erwähnung. Besonders innig scheint der Verkehr mit Novalis und Fr. Schlegel gewesen zu sein. Auch die Jüdin Madame Veit, mit der Fr. Schlegel zusammen lebte, lernt er kennen; sein Urteil über sie in einem Brief an seine Gattin ist nicht uninteressant: „Das Lob einer Jüdin mag aus meinem Munde besonders klingen. Aber diese Frau hat mir den Glauben, daß aus dieser Nation nichts Gutes kommen könne, genommen. Sie hat ungemein viel Geist und Kenntnisse, bei wenig oder eigentlich keinem äußeren Glanz, völliger Prätentionslosigkeit und viel Gutherzigkeit. Man gewinnt sie allmählich lieb, aber dann von Herzen. Ich hoffe, Ihr werdet Freundinnen werden. Verheiratet ist sie mit F. Schlegel nicht und wird es auch wohl nie werden. Es stehen da zu große Hindernisse im Weg. Aber sie nimmt sich seiner mit einer rührenden Zärtlichkeit an; und ich halte diese Wahl für das höchste Glück für Schlegel, da er nun einmal dieser Schlegel ist“ (3). Daß Fichte in diesem Bekanntenkreis neue geistige Anregung erhält, eine ganz neue Ansicht von der sichtbaren Welt und ihren Erscheinungsformen kennen lernt, braucht nicht besonders betont zu werden. Aber auch auf sein ganzes staatspolitisches Denken muß der neuartige Ideenkreis der Romantiker von besonderem Einfluß werden, da diese zum Staat in einem ganz anderen Verhältnis stehen als die Aufklärer. Wir sahen, daß die Aufklärung kein rechtes Verhältnis zum Staat hatte gewinnen können, da ihre Grundeinstellung individualistisch war. Mit dem Ausgangspunkt ihrer Piliosophie bei dem Einzelmenschen konnte sie den Staat nicht anders denken als aus einem Vertrag vieler Individuen hervorgegangen. Und mit dieser Vertragstheorie wurde der Staat eine Nützlichkeitsanstalt zum Wohle der Menschen, wobei man sich bemühte, die Befugnisse des Staates auf das wirklich Notwendigste zu beschränken und seine Wirksamkeit möglichst einzuengen. Man erstrebte die individuelle Freiheit nicht sowohl im als vom Staate. Der junge Fichte dachte staatspolitisch ganz im Sinne der Aufklärung. Wir sahen aber auch, wie der Denker unter dem Einfluß Kants diese Auffassung vom Wesen des Staates grundlegend wandelte und damit die Staatstheorie der Aufklärung zum Abschluß brachte und über sie hinauszuführen sich bestrebte. Ihm ist der Staat

kein Nützlichkeitsinstitut mehr, dazu da, die Glückseligkeit der Menschen zu vermitteln. Jeder eudämonistische Charakter fehlt seinem Staatsideal. Dieses ist emporgehoben in die Sphäre der Sittlichkeit. Für Gerechtigkeit hat der Staat zu sorgen und mit der Errichtung des Staates soll ein Zustand herbeigeführt werden, bei welchem innerhalb der staatlichen Gemeinschaft die Freiheit des einen Individuums neben der eines jeden anderen bestehen könne. Hie und da klingt sogar schon eine überindividuelle Staatsauffassung, so in dem Bild vom Staat als einem Naturprodukt, an, aber immer bleibt das Individuum der ihm gegebene Ausgangspunkt seiner Staatslehre.

Die Romantik (4) ist es, die zum ersten Male freilich nicht in streng systematischer Form, ja oftmals sogar ihren eigenen Standpunkt wiederum verneinend und in aufklärerische Anschauungen zurückfallend, vielfach spielerisch und doch, bewußt oder unbewußt, das Rechte fühlend und aussprechend, das Verhältnis von Staat und Individuum völlig umkehrt in dem Sinn, daß nunmehr der Einzelmensch die staatliche Gemeinschaft vorauszusetzen hat. Diese veränderte Einstellung zum Staat hat ihren Grund darin, daß es ja das innere Wesen der romantischen Geistesrichtung ist, vom Subjektiven zum Objektiven zu gelangen. Es mag vielfach bei einem solchen Versuch geblieben sein; aber das Bestreben ist da, aus den engen Schranken der Subjektivität und des Individualismus ins freie offene Feld der Wirklichkeit zu gelangen. Da zeigt sich in dieser sich neu erschließenden Welt eine „Fülle von Individualität“ und der Blick schärft sich für jede Einzelerscheinung im geschichtlichen und staatlichen Leben, ihm ein Sonderrecht zuerkennend. Man entdeckt wie etwas ganz Neues das Wesen der Religion wie später der Kirche als einer besonderen Gesetzen folgenden, in sich selbst begründeten objektiven Geistesströmung. Man findet das Problem der Sprache, die in ihrer Entwicklung und Daseinsform nicht von der willkürlichen Beeinflussung der Menschen abhänge, sondern wiederum ihren eigenen besonderen Gesetzen folge. Die Geschichte, bisher als Stiefkind behandelt, erfährt eine liebevolle Behandlung, weil man empfindet, daß jede geschichtliche Periode, selbst das dunkle Mittelalter, ihre bestimmte Aufgabe hatte und in ihrem Wert nicht von heute, sondern aus sich selbst heraus beurteilt werden müßte. Dieser erwachende Sinn fürs Objektive kommt nun auch der Staatsauffassung zu Gute. Man beginnt Verständnis dafür zu gewinnen, daß der Staat eine Lebenserscheinung von ganz besonderer Art sei, die mit dem gewohnten subjektiven Maßstab nicht zu messen und in ihrem Wesen nur aus sich selbst heraus zu verstehen sei. Man fängt an, den Staat als einen lebendigen, auf sich selbst beruhenden und seiner eigenen Gesetzmäßigkeit folgenden Organismus zu betrachten und wächst langsam hinein in die Anschauung, daß die von der Aufklärung betonte Freiheit *vom* Staat ein Unding sei, daß vielmehr die wahre Freiheit nur *in* und *mit* dem Staat erreicht werden könne. Novalis z. B. sieht im Staat schon eine geschlossene

Individualität und bezeichnet ihn als einen Menschen im Großen (Makroanthropos). Er empfindet, daß die Menschen viel zu wenig vom Staat wissen. Er fordert darum geradezu: „Es sollte Staatsverkündiger, Prediger des Patriotism geben!" Der jetzige Zustand ist für ihn untragbar: „Jetzt sind die meisten Staatsgenossen auf einem sehr gemeinen, dem Feindlichen sehr nahe kommenden Fuß mit ihm", nämlich dem Staat. Diesen Standpunkt kennzeichnet Novalis als einen völlig irrigen. Vielmehr könne der Wert des Staates für den Menschen gar nicht hoch genug angeschlagen werden: „Das Bedürfnis eines Staates ist das dringendste Bedürfnis eines Menschen. Um Mensch zu werden und zu bleiben, bedarf es eines Staates . . . ein Mensch ohne Kultur ist ein Wilder. Alle Kultur entspringt aus den Verhältnissen eines Menschen mit dem Staate." Dieses Staatsgebilde darf aber nicht mechanisch, rein maschinenmäßig betrieben werden („kein Staat ist mehr als Fabrik verwaltet worden als Preußen seit Friedrich Wilhelm I. Tod"), sondern muß sich erbauen auf der lebendigen Teilnahme der Bürger am Gemeinwesen und auf einer bewußten gegenseitigen Durchdringung bürgerlichen und politischen Lebens. So verlangt Novalis aus einem ethisch-politischen Bedürfnis wie aus einem dichterisch-ästhetischen Empfinden heraus einen Staat, der als eine Kraftquelle für die Stärkung und Förderung des Individuums anzusehen ist: „Der Mensch hat den Staat zum Polster der Trägheit zu machen gesucht, und doch soll der Staat gerade das Gegenteil sein — er ist eine Armatur der gesamten Tätigkeit; sein Zweck ist, den Menschen absolut mächtig und nicht absolut schwach, nicht zum trägsten, sondern zum tätigsten Wesen zu machen. Der Staat überhebt den Menschen keiner Mühe, sondern er vermehrt seine Mühseligkeiten vielmehr ins Unendliche; freilich nicht ohne seine Kraft ins Unendliche zu vermehren." Diese Idealisierung des Staatsgedankens fordert Novalis — das darf nicht verkannt werden — mehr vom individualistischen als vom gesamtnationalen Bedürfnis aus. Die Nation als solche spielt eigentlich in seinen Gedankengängen eine untergeordnete Rolle. Was er darüber sagt, das sagt er als Bürger des preußischen Volkes oder als Glied der Kulturnation. Das völkische Element fehlt seiner Staatsidee noch völlig; das Universale überwiegt durchaus. So sagt er einmal: „Germanität ist so wenig wie Romanität, Grácität oder Britanität auf einen besonderen Staat beschränkt. Es sind allgemeine Menschencharaktere — die nun hie und da vorzüglich allgemein geworden sind." So empfindet Novalis diese über die staatlichen Grenzen hinausstrebende Universalität geradezu als einen Charakterzug des Deutschtums. „Deutschheit ist Kosmopolitismus mit der kräftigsten Individualität gemischt" schreibt er einmal an A. W. Schlegel. Er spricht es aus: „In energischer Universalität kann keine Nation gegen uns auftreten." So vermischt sich ihm das Bild der deutschen Nation durchaus mit dem der Menschheitsnation. Und es wird verständlich, daß dieser

Romantiker bei allem Begreifen der geschichtlichen Eigenart der Völ-ker doch schließlich dem universalen Zug in seinem Empfinden folgt wenn er den letzten Zweck aller Staatenbildungen nur erreicht sei läßt durch „Allianzsysteme“ und „Näherung zur Universalmonarchie“ Als katholisierender Protestant preist er das Mittelalter mit seine durch Kirche und Hierarchie hervorgerufenen christlich-europäischen Kul-tur und einheitlichen europäischen Staatenwelt. Und er schaut, wie e es in seinem Aufsatz von 1799 über „Die Christenheit oder Europa“ erkennen läßt, den Anbruch eines herrlichen neuen Lebenstags übe Europa, da durch die versöhnende Kraft der Religion und die welt-liche und zugleich überirdische Macht der Kirche eine neue Gemeinschaft Europas emporblüht als „Staat der Staaten“.

Dieser Trieb zu einem gleichsam theokratischen Universalismus, der die zarten Keime eines aufstrebenden Nationalstaatsgedankens zu ersticken droht, zeigt sich in noch weit stärker ausgeprägter Weise bei dem anderen Romantiker, mit dem Fichte sich verbunden fühlt, mit Fr. Schlegel. Freilich ringt sich auch bei diesem Schriftsteller, der schon 1796 ein leidenschaftliches Interesse für die Realitäten der Po-litik zeigt, wie sein „Versuch über den Begriff des Republikanismus“ beweist, das Bewußtsein durch, daß der Staat als eine durchaus objektive Größe zu bewerten sei. Zu diesem tieferen Verständnis des Nationalen hatte ihn schon das begeisterte Studium der hellenischen Kultur geführt, aus dem ihm deutlich geworden war, daß z. B. die herrliche griechische Poesie einzig und allein auf dem Boden der Na-tion erwachsen sei. Bei dieser Betrachtung des Phänomens der grie-chischen Kultur erschloß sich ihm die Erkenntnis, daß eine nationale Kultur unbedingt auch eine politische Nation zur Grundlage haben muß — eine Nation, die wie in Griechenland nicht ein großer Ge-samtstaat, sondern die Vielheit einander verwandter und innigst ver-bundener Einzelstaaten darstellen konnte. So am griechischen Vor-bild gereift, entwirft er das Idealbild einer großen deutschen Kultur-nation, deren Träger eine Mehrheit von autonomen, aber unterein-ander verbrüderten und verwandten Einzelstaaten ist. Diese staats-philosophischen Gedanken erscheinen freilich auch bei ihm nicht im strengen systematischen Aufbau, aber er fühlt sich zu ihnen gedrängt aus dem freudvoll erkannten Empfinden, daß es mit der Deutschheit eine besondere Bewandtnis habe. In rechter Wertschätzung des all-gemeinen Humanitätsideals bezeichnet er es als eine besondere Eigen-art und als das wesentliche Merkmal der Deutschheit, reiner und inniger als andere Nationen dem allgemein Menschlichen zu dienen. „Nur bei den Deutschen ist es eine Nationaleigenheit, die Kunst und Wissenschaft bloß um der Kunst und der Wissenschaft willen göttlich zu verehren.“ Auch in späteren Jahren, als er von Berlin nach Wien übergesiedelt ist, zeigt Fr. Schlegel durchaus diesen Sinn für den Wert einer echten und freien Nationalentwicklung und betont in prinzipieller Weise gegenüber den willkürlichen bestehenden Staats-

gebilden in Erfassung des völkischen Gedankens das auch heute so wichtige Nationalitätsprinzip des Staates. Er verlangt, daß der Staat hervorzugehen habe aus dem reinen, unverfälschten, ursprünglichen Boden des Nationalen und weist als erster für die Einteilung der Staaten auf die Bedeutung der Sprache hin, die ein deutliches Merkmal gemeinschaftlicher Abstammung sei; ja mehr noch, auch auf die Reinheit des Blutes eines Volkes sei zu achten, denn „je älter, reiner und unvermischter der Stamm, desto mehr Sitten, und je mehr Sitten und wahre Beharrlichkeit und Anhänglichkeit an diese, desto mehr wird es eine Nation sein". So wird hier unseres Erachtens zum ersten Mal auf die Bedeutung der Erhaltung der Blutsreinheit für das staatliche und nationale Leben eines Volkes hingewiesen. Es ist aber nun bei Schlegel nicht so, daß er diesen Gedanken konsequent weiterführt und für die Staatsidee fruchtbar macht. So klar ihm die Bedeutung unverfälschten Volkstums für das Emporblühen wahrer Menschheitskultur ist, so sehr er aus diesem Grunde die Autonomie der Staatspersönlichkeit als eines selbständig für sich bestehenden Individuums fordert, so verschwimmt ihm doch das Nationale wieder im Universalen. Wovon er einst, durch Rousseau und die französische Revolution veranlaßt, geschwärmt hat — nämlich die Idee der Weltrepublik —, das wird in anderer Weise als Sehnsucht wieder in ihm lebendig, nämlich in der Kaiseridee des mittelalterlich-hierarchischen Universalismus. Ihm schwindet dann jedes Verständnis für die großen machtpolitischen Kämpfe des neuen Jahrhunderts, und wenn er mit Oesterreich Partei ergreift im Kampf gegen Frankreich, dann spricht auch bei ihm hierbei nicht das rein nationale, sondern jenes halb mystische Bewußtsein mit, daß es gälte, der falschen Universalmonarchie eines Napoleons mit seinem brutalen Egoismus ein auf sittlichen und religiösen Ideen beruhendes Universalsystem entgegenzusetzen. Kein Wunder, daß ein solcher Schwärmer für die mittelalterliche Kaiseridee, berauscht von seinen romantischen Gedanken, schließlich bei Rom endet und im Schoße der katholischen Kirche Ruhe sucht für seine Seele!

Trotz aller dieser Schwächen, trotz ihres Zurückgleitens in die kosmopolitischen Ideen früherer Zeiten, ja, fast möchte man sagen, trotz ihres recht eigentlich romantischen Hin- und Herschwankens zwischen Nationalem und Universalem haben diese beiden Dichter und Denker, unterstützt auch von A. W. Schlegel z. B. in seinen „Vorlesungen über die Enzyklopädie 1803", doch die Bahn in den gebildeten Kreisen ihres Zeitalters frei gemacht für eine von allem Subjektivismus sich lossagende Staatsauffassung. Später hat Adam Müller, daneben stark vom Engländer Burke beeinflußt und in Verbindung stehend mit der Göttinger Rechtsschule, in systematischer Weise den Staatsgedanken im Sinne der Romantik aus sich selber zu begreifen gelehrt. Welch eine neue Auffassung vom Wesen des Staates offenbart sich allein in den klassischen Worten: „Der Staat

ist nicht eine bloße Manufaktur, Meierei, Assekuranzanstalt oder merkantilistische Societät; er ist die innige Verbindung der gesamten physischen und geistigen Bedürfnisse, des gesamten physischen und geistigen Reichtums, des gesamten inneren und äußeren Lebens einer Nation zu einem großen, energischen, unendlich bewegten und lebendigen Ganzen". Hier wird in völliger Umkehrung der Anschauung der Aufklärungszeit ein Primat des Staates gegenüber dem Individuum verlangt, welches als Teil und Glied eines großen, mächtigen Ganzen durch dieses Ganze wohl Beschränkung seiner eigenen Freiheit, aber auch gewaltige Förderung seines wahren Ichs erhält. Nun ist der Mensch ein unlösbarer Teil des Ganzen, „das vielarmige, nach allen Seiten in die Natur eingesponnene, an tausend physischen und moralischen Fäden mit Vorzeit und Nachwelt zusammenhängende Wesen". Und das Volk ist etwas anderes als die Vielheit zufällig in einem Staat bei einander lebenden Individuen; das Volk ist „die erhabene Gemeinschaft einer langen Reihe von vergangenen, jetzt lebenden und noch kommenden Geschlechtern, die alle in einem großen innigen Verbande zu Leben und Tod zusammenhängen".

So darf gesagt werden, daß die romantische Schule zur Erweckung und Fortbildung des deutschen Staatsgedankens Unendliches geleistet hat, wobei aber nicht zu verkennen ist, daß die Uebertreibung der romantischen Staatsidee vor allem unter Karl Ludwig von Haller und Fr. Gentz zu jener Restaurationspolitik geführt hat, die mit dem Namen Metternich verbunden ist und einen bedauerlichen Rückschritt gegenüber der schon gewonnenen Vorwärtsbewegung darstellt.

Daß auch unser Fichte bei seinem vertrauten Umgang mit den Romantikern in den Strom ihrer Ideen eintauchte und sich davon auch auf staatspolitischem Gebiet befruchten ließ, das wird sich zeigen. Zunächst freilich lassen seine ersten Berliner Veröffentlichungen ganz naturgemäß eine Beeinflussung durch den Geist der romantischen Schule nicht erkennen. Drängt es ihn doch, gleich nachdem er die Tore der preußischen Hauptstadt durchschritten, seine wohl schon in Jena erarbeiteten weltanschaulichen Gedanken in einer neuen Abhandlung zum Ausdruck zu bringen. Dieses erste in seinem neuen Wirkungsort veröffentlichte Werk **„Die Bestimmung des Menschen"** 1800 (5) ist zwar keine staatsphilosophische Schrift. Sie enthält sich mit Absicht, wie es aus dem Vorwort hervorgeht, aller gelehrten Redensarten, wendet sich in allgemein verständlicher Form nicht an „Philosophen von Profession", sondern an breite Leserschichten und stellt sich den Zweck, den Leser kräftig von der Sinnlichkeit (lies Sinnenwelt) zum Uebersinnlichen fortzureißen und den Menschen über Zweifel und Wissen zum Glauben an seine höhere Bestimmung zu bringen. Aber gerade der Schrift dritter Teil, „der Glaube" betitelt, den wir mit für das Schönste halten, was aus der Feder Fichtes geflossen, ist abgesehen von der Tiefe der religiösen Ueberzeugung und dem Schwung begeisternder sittlichen Ideen erfüllt von einem so hohen

„transzendentalen Idealismus", daß daraus auch auf die Fichte'sche Staatsauffassung wertvollste Lichter fallen. Eingangs ist zu sagen, daß sich der Philosoph auch hier in einer unversöhnlichen Gegnerschaft zu dem gegebenen, empirischen Staat zeigt. Er nennt ihn eins „jener sonderbaren Verbindungen, die das vernunftlose Ohngefähr zusammengebracht", in denen die Unterdrückung das höchste Maß erreicht hat, in denen die herrschenden Stände im unbestrittenen Genuß ihrer errungenen Vorrechte sich befinden und alle Gesetze nichts anderes sind als „Verordnungen der verbündeten Herren an die zahllosen Herden ihrer Sklaven" (6). Er schaut aber die Zeit, da nicht mehr List und Gewalt unter dem ehrwürdigen Namen des Gesetzes sich verbergen, sondern der wahre Staat entsteht, in dem sich alle zu ihrer eigenen Sicherheit unter das Rechtsgesetz beugen (7). Geschichtsphilosophisch ergibt sich ihm aus der bloßen Betrachtung der Welt die absolute Forderung einer besseren Welt. „So wie es gegenwärtig mit dem Verhältnis der Menschen zueinander ist, kann es unmöglich bleiben sollen; es muß, oh es muß alles anders und besser werden." Er kann sich die gegenwärtige Lage der Menschheit schlechthin nicht denken als diejenige, bei der es nun bleiben könne, als ihre ganze und letzte Bestimmung. Dann wäre alles Traum und Täuschung; und es wäre nicht der Mühe wert gelebt und dieses stets wiederkehrende, auf nichts ausgehende und nichts bedeutende Spiel mitgetrieben zu haben. Was hätte das Leben für einen Zweck, wenn es nicht Fortschritt und Ziel hätte? „Ich äße nur und tränke, damit ich wiederum hungern und dürsten, und essen und trinken könnte . . .? Ich zeugte Wesen meinesgleichen, damit auch sie essen und trinken, und sterben, und Wesen ihresgleichen hinterlassen könnten, die dasselbe tun werden, was ich schon tat?" So fragt sich der Philosoph, ob das ganze Menschenleben sein soll ein „unabläßig in sich selbst zurückkehrender Zirkel, dieses immer von neuem auf dieselbe Weise wieder angehende Spiel, in welchem alles wird, um zu vergehen, und vergeht, um nur wieder werden zu können, wie es schon war; dieses Ungeheuer, unaufhörlich sich selbst verschlingend, damit es sich wiederum gebären könne, sich gebärend, damit es sich wiederum verschlingen könne?" Für Fichte steht fest, daß dieser gegenwärtige Zustand nur Wert hat, insofern er Mittel eines besseren, Durchgangspunkt zu einem höheren und vollkommeneren Zustand ist. Nicht um sein Selbst, sondern um des Besseren willen, das er vorbereitet, kann ich ihn tragen, ihn achten und in ihm freudig das Meinige vollbringen". Für das Künftige und Bessere gilt es in dieser Gegenwart sein ganzes Leben einzusetzen (8). So kämpft hier Fichte mit heiliger Begeisterung gegen den „blinden Naturmechanismus" (9), der das ganze menschliche Dasein als ein zweckloses und nichtsbedeutendes Spiel hinzunehmen verurteilt ist, und setzt sich mit Feuer und Wärme ein für eine idealistische Weltauffassung, die Generationen, Geschlechter und Völkerschaften eingliedert in den zweckbestimmten Werdegang der Menschheit.

Während der Philosoph bislang sich einer historischen Betrachtung der Zusammenhänge der Staatenbildungen durchaus abgeneigt zeigte und von einer empirischen Beurteilung der Gegenwart für sein Weltbild nichts gewinnen zu können glaubte, läßt er hier Anfänge geschichtsphilosophischen Denkens offenbar werden, die in späterer Zeit für seine gesamte Staatsauffassung fruchtbar werden müssen. Was Lessing in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts", was Herder in seinen „Ideen zur Geschichte des Menschengeschlechts" und was vor allem Schiller in seinen geschichtlichen Abhandlungen betont, das findet hier bei Fichte eine bedeutsame Verwertung und Vertiefung. Es liegt allem Weltgeschehen ein großer, gewaltiger, hehrer Weltenplan zu Grunde! In demütiger Erkenntnis dieser Wahrheit entrollt daher der Denker ein geschichtsphilosophisches Bild (10), welches uns seine Staatsidee hineinstellt in einen allumfassenden Zusammenhang. Hat der Mensch die Bestimmung sittlich zu handeln, so kann es auch nur Aufgabe und Zweck der gesamten Menschheit sein, eine einzige große sittliche Gemeinschaft zu bilden. Für Fichte ist es geradezu die Bestimmung des Menschengeschlechts, sich zu einem einigen, in allen seinen Teilen durchgängig mit sich selbst bekannten, und allenthalben auf die gleiche Weise ausgebildeten Körper zu vereinigen. Einwände gegen diese Anschauung läßt er nicht gelten. Es mag wahr sein, daß die Menschen im Ganzen sittlicher nicht reiner und reifer geworden sind, es mag stimmen, daß die Menschheit der Gegenwart gegenüber der inneren Bildung einer früheren Zeit nicht nur nicht vorgerückt, sondern sogar zurückgekommen zu sein scheine, für ihn steht fest, daß der große Gedanke der Menschheitskultur sich immer weiter ausgedehnt, daß er sich vom Anfang der Geschichte bis auf den heutigen Tag von dem Mittelpunkt aus erweitert, einen nach dem anderen, und ein Volk nach dem anderen ergriffen habe, und daß diese weitere Verbreitung der Bildung unter unseren Augen fortdauere. Und selbst die wilden Stämme, da sie ja auch die Anlagen zur höchsten menschlichen Vollkommenheit in sich tragen, läßt er in Vereinigung mit dem großen Ganzen der Menschheit treten und an dem weiteren Fortschreiten desselben Anteil nehmen. Bis dieses erste große Ziel der Menschheit auf ihrer unendlichen Bahn erreicht ist, bis die vorhandene Bildung jedes Zeitalters über den ganzen Erdball verteilt ist, muß — das ist die geschichtsphilosophische Meinung Fichtes — eine Nation die andere, ein Weltteil den anderen auf der gemeinschaftlichen Bahn erwarten, und jeder muß dem allgemeinen Bund, um dessenwillen allein sie selbst da sind, seine Jahrhunderte des scheinbaren Stillstandes oder Rückganges zum Opfer bringen. Nachdem jenes erste Ziel erreicht sein wird, nachdem alles Nützliche, was an einem Ende der Erde gefunden worden, sogleich allen bekannt und mitgeteilt werden wird, dann wird ununterbrochen, ohne Stillstand und Rückgang, mit gemeinschaftlicher Kraft und mit einem Schritt die Menschheit zu einer Bildung sich erheben, für welche es uns an Be-

griffen mangelt. Deutlich sieht Fichte, daß der gegenwärtige Zustand der Völker im Innern wie im Verhältnis zueinander Stillstand oder gar Rückschritt ist. Darum gilt es ihm als notwendig, daß erst einmal ein wahrer Freistaat errichtet werde. Von der Befreiung dieses ersten Volkes, das da wahrhaftig frei wird, und von der Errichtung einer ersten rechtlichen Verfassung erhofft er sich viel für den Fortschritt der Menschheit. Dieser erste freie Staat könnte um seiner selbst willen nicht dulden, daß neben ihm Staaten bestünden, die seine Ruhe und Entwicklung ständig bedrohten; er müßte vernünftigerweise gezwungen sein, alles um sich herum gleichfalls in freie Staaten umzuwandeln und das Reich der Kultur über die Wilden, das der Freiheit über die Sklavenvölker rund um sich her zu verbreiten. „Und so wird denn, nachdem nur einige wahrhaft freie Staaten entstanden, notwendig das Gebiet der Kultur und der Freiheit, und mit ihm des allgemeinen Friedens allmählich den ganzen Erdball umschließen“ (11). Bosheit im Innern, Krieg nach außen wirds dann nicht mehr geben. „Durch Völkerbund zum Völkerfrieden“, das ist auch im Kantschen Sinn das Ideal der Fichte'schen Staatsphilosophie – einer Staatsphilosophie, die freilich durch ihre religiöse Fundamentierung himmelweit verschieden ist von den Theorien heutiger Pazifisten und Menschheitsschwärmer, und die alles menschliche Leben und Streben über Zeit und Raum und über alles Sinnliche hinaus mit der Ewigkeit zu verbinden sich bemüht (12).

Das Problem der Platonischen Republik, welches ihn in Zürich wie in Jena beschäftigt hat, läßt den Philosophen aber auch in Berlin nicht zur Ruhe kommen. Seine Gedanken hierüber legt er noch im Spätherbst des Jahres 1800 in seinem berühmt gewordenen, unter die staatsphilosophische Weltliteratur aufgenommenen Werk **„Der geschlossene Handelsstaat“** nieder (13). Schon aus dem Titelblatt geht hervor, daß die Abhandlung gedacht ist als „Philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik“. Es handelt sich also um eine Spekulation, d. h. um eine spekulative Politik, die es nicht mit dem gegebenen Staat zu tun hat, sondern mit dem gedachten, vollkommenen Vernunftsstaat. In der Zueignung des Werkes an den preußischen Staatsminister, Herrn von Struensee, gibt der Verfasser selbst zu, daß eine unmittelbare Ausführbarkeit seiner Vorschläge nicht gegeben sei; aber es sei Aufgabe des ausübenden Politikers, die an einem vorausgesetzten und erdichteten Zustand der Dinge dargestellten Regeln in die Praxis umzusetzen, wobei er freilich das Bedenken äußern muß, daß sein Entwurf „eine bloße Uebung der Schule ohne Erfolg in der wirklichen Welt“ bleiben möge; er werde sich dabei damit begnügen, wenn seine Darstellung Veranlassung dafür sei, daß auch andere sich mit den behandelten Fragen intensiv beschäftigen würden. Von den drei Teilen des Werkes behandelt das erste Buch als „Philosophie“ die Frage, was in Ansehung des Handelsverkehrs im Vernunftsstaat Rechtens

sei. Das zweite Buch handelt als „Zeitgeschichte" vom Zustande des Handelsverkehrs in den gegenwärtigen wirklichen Staaten, während das dritte Buch als „Politik" sich mit dem Problem beschäftigt, wie der Handelsverkehr eines bestehenden Staates in die von der Vernunft geforderte Verfassung zu bringen sei. Das Ganze stellt einen Versuch dar, das Idealbild eines Staatswesens zu konstruieren, welches sich in Handel und Wandel ganz auf sich selber stellt, um so jeden Streit mit dem Ausland zu vermeiden, seine Einwohner vor Arbeitslosigkeit und Armut zu schützen und den höchsten Menschheitszwecken zu dienen.

Die Einstellung Fichtes zum gegebenen Staat ist auch in dieser Abhandlung dieselbe wie in seinem Naturrecht. Er sieht die Menschen noch lange nicht in dem staatlichen Zustand, wie es das reine Staatsrecht voraussetzt. „Allenthalben sind sie unter einer, großenteils nicht nach Begriffen und durch Kunst, sondern durch das Ohngefähr oder die Fürsehung entstandenen Verfassung beisammen." Freilich kann der Philosoph eine plötzliche, gewaltsame Veränderung der bestehenden Verfassung nicht gutheißen; eine solche könne nicht erfolgen, ohne die Menschen zu zerstreuen, zu verwildern und den wahren Zweck, einen Vernunftstaat aus ihnen aufzubauen, aufzuheben (14). Fichte zeigt daher den gegen früher beachtlichen Fortschritt in seiner Anschauung, daß es gelte, den wirklichen Staat dem Vernunftstaat allmählich anzunähern. Restlos lehnt er die Auffassung ab, daß der Staat unumschränkter Vormund der Menschheit für alle ihre Angelegenheiten sei; ebenso deutlich aber widerspricht er der Meinung, daß es Aufgabe des Staates sei, die Menschen glücklich, reich, gesund, rechtgläubig, tugendhaft und so Gott will auch ewig selig zu machen. Diese utilitaristische Staatstheorie betrachtet er als völlig überwunden und zur Genüge widerlegt. Andererseits kann er sich aber auch damit nicht einverstanden erklären, daß man den Staat in seinen Pflichten und Rechten doch gar zu eng begrenzt. Ihm genügt nicht zu sagen, der Staat habe nichts mehr zu tun, als nur jedem bei seinen persönlichen Rechten und seinem Eigentum zu erhalten und zu schützen, denn dann müßte er ja auch manchen Besitz schützen, dessen Erwerbung recht fragwürdiger Natur, jedenfalls nicht rechtlicher Art wäre. Seine schon im Naturrecht geäußerte Ueberzeugung gibt er auch hier kund, nämlich daß es der Staat, d. h. die durch den Vertrag zustande gekommene staatliche Gemeinschaft, allein ist, die jedem Einzelnen erst das Recht und damit auch das Eigentumsrecht gibt. Er stellt daher den Satz auf, es sei die Bestimmung des Staates, jedem erst das Seinige zu geben, ihn in sein Eigentum erst einzusetzen und sodann erst, ihn dabei zu schützen (15). Daß in diesem Satz eine Erschütterung der bestehenden Wirtschaftsordnung enthalten ist, kümmert den Idealisten wenig. Vom ursprünglichsten Trieb des Menschen, dem Selbsterhaltungstrieb ausgehend, stellt er fest, daß jedes Einzelwesen auf die von der Natur gegebene Möglichkeit, leben zu können, den

gleichen Rechtsanspruch habe. Er fordert darum, auf Grund der Gleichheit dieses Rechtes, eine Neuaufteilung des Vermögens und des Eigentums nach der Richtung, daß alle dabei bestehen können. Leben und leben lassen! — das ist Fichtes sozialpolitischer Grundsatz. Im Vernunftstaat wird jeder seinen Teil, den er zum Leben braucht, erhalten; denn im heutigen Staat, so urteilt Fichte, „in der Teilung, welche vor dem Erwachen und der Herrschaft der Vernunft durch Zufall und Gewalt gemacht ist", hat wohl nicht jeder seinen Teil erhalten, weil andere mehr an sich zogen, als auf ihren Teil kam. So muß es also „die Absicht des durch Kunst der Vernunft sich annähernden wirklichen Staates sein, jedem allmählich zu dem seinigen zu verhelfen" (16). Nun ist es des Philosophen innerste Ueberzeugung, daß der Staat diesem seinem wahren Zweck, allen zu demjenigen, was ihnen als Teilhaber der Menschheit gehört, zu verschaffen und nun erst recht sie dabei zu erhalten, nur dann gerecht werden kann, wenn er a l l e Verhältnisse, a l l e Tätigkeit, a l l e n Handel und Verkehr innerhalb seiner Grenzen ordnet und regelt. In diesem geschlossenen Handelsstaat ist ein Verkehr der Untertanen mit Ausländern schlechthin ausgeschlossen. Bedarf der Staat wegen gewisser Waren eines Tauschhandels mit dem Ausland, so hat lediglich die Regierung ihn zu führen, ebenso wie sie allein Krieg und Frieden und Bündnisse zu beschließen hat. Ein solches Staatswesen allein verbürgt nach Fichte einem jeden das Seine — nicht dessen er sich durch blindes Glück, Bevorteilung anderer und Gewalttätigkeit bemächtigt hat, sondern das ihm von Rechtswegen zukommt. „In diesem Staate sind Alle Diener des Ganzen und erhalten dafür ihren gerechten Anteil an den Gütern des Ganzen. Keiner kann sich sonderlich bereichern, aber es kann auch keiner verarmen. Allen Einzelnen ist die Fortdauer ihres Zustandes, und dadurch dem Ganzen seine ruhige und gleichmäßige Fortdauer garantiert" (18). Aus einem solchen Idealzustand erhofft sich der Philosoph für das ganze menschliche Geschlecht den reichsten Segen. „Es ist nicht bloß ein frommer Wunsch für die Menschheit, sondern es ist die unerläßliche Forderung ihres Rechts und ihrer Bestimmung, daß sie so leicht, so frei, so gebietend über die Natur, so echt menschlich auf der Erde lebe, als es die Natur nur irgend gestattet. Der Mensch soll arbeiten, aber nicht wie ein Lasttier, das unter seiner Bürde in den Schlaf sinkt und nach der notdürftigsten Erholung der erschöpften Kraft zum Tragen derselben Bürde wieder aufgestört wird. Er soll angstlos, mit Lust und Freudigkeit arbeiten und Zeit übrig behalten, seinen Geist und sein Auge zum Himmel zu erheben, zu dessen Anblick er gebildet ist" (19).

Ohne auf die Einzelheiten der Durchführung seiner Theorien einzugehen, kann gesagt werden, daß Fichte den Realitäten der wirtschaftlichen Entwicklung eines Staates, wie sie sich im Laufe der Geschichte herausbildet, wirklichkeitsfremd gegenübersteht. Sein ökono-

misches Staatsideal, so wertvolle ethische Grundsätze es für das Wirtschaftsleben auch herausstellt, ist eine Utopie, die zu verwirklichen einen Versuch mit untauglichen Mitteln darstellen würde. Der Krieg, der unser Land durch all seine vom Feind getroffenen Blockademaßnahmen gewissermaßen zu einem solchen geschlossenen Handelsstaat machte, hat gezeigt, zu welchen schweren Erschütterungen des Gemeinschaftslebens eines Volkes die Isolierung eines Staates führt. Was aber diese Fichte'sche Schrift so überaus wertvoll macht, das ist das heiße soziale Empfinden, das sich in ihr kund tut und das für die Fortentwicklung des deutschen Staatsgedankens nicht unfruchtbar bleiben konnte. Außerdem aber stellt trotz aller Mängel die Theorie des geschlossenen Handelsstaates doch auch eine wirtschaftspolitisch sehr bedeutsame Idee heraus. Im Gegensatz zum Manchestertum mit seinem „Laisser faire et laisser aller" auf dem Gebiete des Handels und des Verkehrs fordert Fichte mit bewußter Betonung die Nationalwirtschaft. Ein Volk kann und soll sich auf eigener Scholle ernähren! Erst müssen im eigenen Land alle Kräfte und Schätze, die zum Leben nötig sind, voll ausgenützt sein, ehe man sich auf eine Gütereinfuhr aus dem Ausland einläßt. Ein Gegner des Freihandelsystems, bekennt sich der Philosoph zu einer Wirtschaftsform, die ihre Grundlage in den natürlichen, aus dem Grund und Boden zu gewinnenden und mit staatlicher Hilfe zu verteilenden Erzeugnissen des Landes hat. Gegenüber jenen Ansprüchen von Kaufleuten, die in der ganzen bekannten Welt Waren kaufen und verkaufen wollen, betont er die Bedeutung des Binnenmarktes und fordert geradezu den Schutz der einheimischen Produktion vor der Ueberflutung mit Auslandswaren — Anschauungen, die ja in der heutigen Zeit wieder eine bedeutsame Rolle spielen.

Fichte enwickelt seine Ideen für den Staat der Zukunft. Wie wenig er innerlich in der Lage ist, zum Staat seiner Zeit sich in ein richtiges Verhältnis zu setzen und zu den staatlichen Fragen vom völkischen Standpunkt aus d. h. als Glied seines Volkes Stellung zu nehmen, geht auch aus dem geschichtlichen Ueberblick hervor, den er „vom Zustand des Handelsverkehrs in den gegenwärtigen wirklichen Staaten" gibt. Es ist ja immerhin schon als ein Fortschritt zu werten, daß er beginnt, sich mit geschichtlichen Problemen zu beschäftigen, aber die Ergebnisse seiner historischen Studien sind nicht geeignet, ihn einem besseren Verständnis für die nationale Eigenart seines Volkes zuzuführen. Während er die Völker der alten Welt durch eine Menge von Verhältnissen sehr streng voneinander geschieden sieht, betrachtet er die Völker des neuen christlichen Europas als „Eine Nation". Italiener, Polen, Dänen, Franzosen, Spanier, Deutsche — alle sind ihm ursprünglich eines gewesen. „Durch dieselbe Abstammung und dieselben ursprünglichen Gebräuche und Begriffe aus Germaniens Wälder vereinigt, wurden sie, seit ihrer Verbreitung durch die Provinzen des abendländischen römischen Reiches, durch dieselbe gemeinschaftliche Religion, und dieselbe Unterwürfigkeit gegen ein sicht-

bares Oberhaupt der letzteren verbunden. Den Völkern von anderer Abstammung, welche später hinzukamen, wurde zugleich mit der neuen Religion dasselbe germanische Grundsystem von Gebräuchen und Begriffen angebildet". An Hand dieses Tatsachenmaterials hält es der Philosoph für nicht weiter verwunderlich, daß diese Völkerschaften, „die durch alles vereinigt und durch dasjenige, was sonst die Menschen trennt, durch die Staatsverfassung, nicht getrennt wurden, da sie in der Tat keine hatten — sich betrachteten und betrugen als Eine Nation, daß sie sich durcheinander vermischten, reisten, Handel und Wandel trieben, Dienste nahmen, und daß jeder auf dem Gebiete des anderen angekommen, noch immer zuhause zu sein glaubte". Mit einer solchen Geschichtsauffassung, mit der Fichte übrigens die allgemeine Anschauung seiner Zeit teilt, kann man freilich zu einem nationalen Staatsgedanken und zur Erfassung des Begriffs Nation nicht kommen. Vielmehr muß ganz folgerichtig die weitere Entwicklung des staatlichen Lebens Europas von unserem Denker als ein Herabsinken von einer schon innegehabten Höhe empfunden werden. Die Schuld für diese sich durchsetzende Trennung des einen großen europäischen Ganzen in Einzelstaaten und Völker gibt Fichte der Einführung des Römischen Rechts mit seinen politischen Begriffen, die zuerst in Frankreich zur Errichtung einer Sondermonarchie im alten Stil geführt hätte, dann aber der Reformation, welche die geistliche Gewalt als das Bindeglied der christlichen Kirche zu einem Ganzen zugrunde gerichtet hätte. So seien erst allmählich die Völkerschaften durch Staatsverfassungen geschieden worden, und die modernen Staaten hätten sich gebildet — nicht wie man es von rechtsgelehrter Seite annähme, durch Sammlung und Vereinigung unverbundener Einzelner unter die Einheit des Gesetzes, sondern durch Trennung und Zerteilung einer einigen großen, jedoch nur schwach verbundenen Menschenmasse. „Die einzelnen Staaten des christlichen Europas sind solche losgerissene, ihrer Ausdehnung nach größtenteils durch das Ohngefähr bestimmte Stücke des ehemaligen Ganzen" (20). Wenn man daher das Vaterland für eins von den Stücken hält, „in welche die moderne europäische Republik sich zerteilt hat, nicht mit Ueberlegung und nach Begriffen, sondern durch das blinde Ohngefähr bestimmt" (21), dann kann man auch kein Verständnis dafür haben, daß der Staat um nationaler Belange willen zum Schwerte greifen und sein Volk zu den Waffen rufen muß. Den großen zwischenstaatlichen Auseinandersetzungen seiner Zeit steht Fichte achselzuckend gegenüber. Die Kriege sind ihm nichts anderes als Eroberungszüge der Herrscherhäuser, die ihr Land zu arrondieren trachten. „Blinde und unbestimmte, oder auch wohl hellsehende und sehr bestimmte Eroberungssucht wird alle treiben", so meint er. Und am Krieg — auch diese sonderliche Anschauung findet sich — hält er nicht eigentlich die Völker für interessiert; „denn diesen, wenn sie nur vereinigt werden, kann es ganz gleichgültig sein, unter welchem Namen und welcher Herrscherfamilie dies

geschehe". Interessiert am Krieg erscheinen ihm einzig und allein die Herrscherfamilien; denn „diese haben ein durchaus entgegengesetztes Interesse, welches, den Völkern mitgeteilt, Nationalhaß wird" (22). Und gerade diesen Nationalhaß verurteilt Fichte mit Strenge, da doch die Nationen bestimmt seien, Eins zu sein. Durch die Einführung seines Systems des Geschlossenen Handelsstaats, der sich auf natürlichen Grenzen erbaut, glaubt er jeden Grund zu einer Kriegsführung beseitigt zu sehen. Der neue Staat der Zukunft wird ja auf Eroberungen nicht ausgehen, an dem politischen Geschehen anderer Länder auch keinen aktiven Anteil durch Eingriffe oder Uebergriffe nehmen, mithin auch keiner Anfeindung von anderer Seite ausgesetzt sein. Er bedarf nicht mehr stehender Truppen als zur Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung notwendig ist und kann dadurch auch die Steuerlast „die Hauptquelle des Mißvergnügens der Untertanen gegen ihre Regierung" erleichtern und die Gesamtlebenshaltung verbessern. Wenn so der ewige Friede zwischen den Völkern begründet ist, dann werden die Gelehrten und Künstler aller Nationen in einem freiesten Meinungs- und Mitteilungsaustausch treten, um so durch die vereinigte Kraft der Wissenschaft die Zwecke des Menschengeschlechts zu fördern. „Die öffentlichen Blätter — so schließt Fichte seine Darstellung des Idealstaates — enthalten von nun an nicht mehr Erzählungen von Kriegen und Schlachten, Friedensschlüssen oder Bündnissen; denn dieses alles ist aus der Welt verschwunden. Sie enthalten nur noch Nachrichten von den Fortschritten der Wissenschaft, von neuen Entdeckungen, vom Fortgang der Gesetzgebung, der Polizei; und jeder Staat eilt, die Erfindung des anderen bei sich heimisch zu machen" (24).

Und doch, trotz dieser weltfremden unvölkischen Einstellung zum deutschen Staat seiner Zeit macht sich doch bei Fichte das Bewußtsein geltend, zu einer Nation zu gehören. Aus der Tatsache allein, daß er in seinen Darlegungen häufig von der Nation spricht — nicht von der einen Nation, aus der seiner Meinung nach die europäischen Staaten entstanden sind, sondern von der Nation, innerhalb deren sich der geschlossene Handelsstaat bilden soll —, geht hervor, daß er sich mit der Frage, was denn eine Nation ausmache, wohl des öfteren beschäftigt hat. Sicher hat er doch in erster Linie sein Volk im Auge, dem er seine Abhandlung widmet und dem er den Weg zu ebnen sucht zu ganz anders gearteten, und zwar besseren Verhältnissen, als sie gerade bestehen. Sicher denkt er doch an sein Vaterland, welches sich zu einem geschlossenen Handelsstaat mit all den daraus entspringenden Vorteilen runden und erbauen soll. Und sicher ist es seine Nation, von der er wünscht, daß es ihr vergönnt sei, mit anderen Völkern im edlen Wettstreit um die Palme echten Menschentums zu ringen. Aber er sieht noch keine Ansätze zu einer Erfolg versprechenden Staatenbildung. Bedauernd ruft er es aus: „Wenn wir nur erst Völker und Nationen wären . . . aber so wie es mir scheint, sind wir über dem Bestreben, alles zu sein und allent-

halben zuhause, nichts recht und ganz geworden und befinden uns nirgends zuhause" (25). Gern zollt Fichte Anerkennung für die Leistung seiner Nation, die durch ihre Arbeit und ihren Kunstsinn seit Jahrhunderten zu diesem Gemeinbesitz der Menschheit ohne Zweifel beigetragen hat (26). Und er spricht mit warmer Empfindung die Hoffnung aus, „daß unter einer so geschlossenen Nation, deren Mitglieder nur untereinander selbst und äußerst wenig mit Fremden leben, die ihre besondere Lebensart, Einrichtungen und Sitten durch jene Maßregeln erhält, die ihr Vaterland und alles Vaterländische mit Anhänglichkeit liebt, sehr bald ein hoher Grad der Nationalehre und ein scharf bestimmter Nationalcharakter entstehen werde. Sie wird eine andere, durchaus neue Nation" (27).

Nach diesem staatspolitisch so bedeutsamen Werk wird von Fichte der „sonnenklare Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen", hierauf „Friedrich Nikolai's Leben und sonderbare Meinungen" veröffentlicht. Beide Abhandlungen enthalten nichts, was für die Beurteilung der Staatsgedanken Fichtes in Betracht käme. Nun tritt eine längere Unterbrechung der schriftstellerischen Arbeit ein. Wir dürfen wohl annehmen, daß Fichte diese Pause zur inneren Verarbeitung der auf ihn einstürmenden neuen Ideen, in Sonderheit auch der Anschauungen der romantischen Schule und zur Vertiefung seiner gesamten Lebens- und Weltauffassung benützt hat. Fichte wird Redner. Seine Privatvorlesungen finden starken Anklang. Angesehene und vornehme Männer Berlins scharen sich um sein Rednerpult. Unter den begeisterten Zuhörern findet man Künstler und Gelehrte, namhafte Politiker und hochgestellte Staatsbeamte. Der Minister von Schrötter wird als Verehrer des Gelehrten genannt, ebenso der Minister von Altenstein und der Geh. Kabinettsrat von Beyme. Sie alle bezeugen, wie unvergeßlich der Gesamteindruck der Vorträge für sie gewesen sei und wie gewaltig diese sittlich heroische Persönlichkeit auf alle Zuhörer gewirkt habe. Es ist bekannt, daß auch der Fürst Metternich als damaliger österreichischer Botschafter in Berlin ein eifriger Besucher der Fichte'schen Vorlesungen war.

Es muß auch darauf hingewiesen werden, daß Fichte in der ersten Zeit seines Berliner Aufenthaltes **Freimaurer** gewesen ist — eine Tatsache, die ja auch für die heutige Zeit des Interesses nicht entbehrt (28). Bereits in Jena waren Verbindungen zur Freimaurerei angeknüpft worden; hier in der preußischen Hauptstadt erhalten diese neue Festigungen. Hier sind die Freimaurer, wie Fichte an seine Gattin schreibt (29), unverdächtig. Der Meister vom Stuhl „Feßler, der gewissermaßen an ihrer Spitze steht, ist beim Könige und beim Minister Schulenburg (dem wichtigsten Mann in der preußischen Monarchie) sehr wohl angeschrieben". Nach Ueberwindung mancherlei Schwierigkeiten wird der Philosoph am 17. April 1800 feierlich aufgenommen, wobei Feßler eine ehrenvolle Ansprache hält:

„Alle Brüder, die bis jetzt über Maurerei mit Ihnen gesprochen haben, geben nicht nur Ihren tiefen Einsichten, sondern auch Ihrer innigsten Achtung und Verehrung gegen den Orden Zeugnis; und insofern öffnen wir Ihnen hier nicht nur mit Liebe und Freundschaft unsere Arme, sondern danken Ihnen auch für das Vertrauen, mit dem Sie sich uns genähert haben; denn Sie bestätigen durch Ihr Beispiel die große Wahrheit: daß vielwissende Flachheit die Maurerei in leeres Spiel verwandelt, ein eitler Schein von Philosophie gegen die Maurerei kalt macht, wahre und tiefeindringende Philosophie aber das Herz ihrer Geweihten für die Maurerei erwärmt, mit tiefer Achtung erfüllt und seine edelsten Kräfte zur Tätigkeit für dieselbe in Bewegung setzt". Trotz dieser ehrenvollen Aufnahme ergeben sich aber bald tiefgreifende Meinungsverschiedenheiten zwischen den beiden Männern, die dahin führen, daß Fichte, teils unzufrieden über den damaligen Stand des Logenwesens, teils verärgert über erfahrene Kränkungen, am 7. Juli 1800 in einem Schreiben seinen Austritt aus der Großloge Royal York und insbesondere aus jener St. Johannesloge erklärt, bei welcher er das Amt des 2. Aufsehers bekleidete, nachdem er schon einige Tage vorher das Amt eines Oberredners im Inneren Orient niedergelegt hatte.

Es ist nicht bekannt, daß Fichte in späterer Zeit noch irgendwelche Beziehungen zur Freimaurerei hat. Es mag aber immerhin sonderbar erscheinen, daß er überhaupt mit der Loge in Verbindung getreten ist. Die Gründe hierfür beleuchtet eine Mitteilung in Varnhagens „Denkwürdigkeiten" (30). „Ich hatte gehört, daß F(ichte), nachdem er weder bei den Gelehrten, noch beim großen Publikum hatte durchdringen können, zu dem Versuche gekommen war, seine Lehre dem Freimaurerorden zur Pflege und Ausbreitung zu übergeben und diesem selbst dadurch eine neue Weihe zu verschaffen. Der Gedanke . . . diesen in allen Weltteilen wirksamen Bund von Verbrüderten zu einem Organ der Philosophie zu machen, die Stufen seiner Weihe nach dem Lichte der Wissenschaft bestimmen zu lassen und gleichsam ein pythagoräisches Institut in unserer Zeit wieder hervorzurufen, ein solcher Gedanke hatte allerdings etwas Großes und Verlockendes, womit gerade ein Fichte die hoffnungsvollsten Aussichten verbinden durfte. Freilich war die Sache gleich bei der ersten Berührung völlig gescheitert und es zeigte sich, daß man über die Fähigkeiten des Ordens wie über die Stimmung der Mitglieder durchaus falsch geurteilt hatte und daß die Zwecke, Gewohnheiten, Liebhabereien und Kämpfe der Loge auf 1000 Meilen von der Wissenschaftslehre abstanden". Was Fichte in die Arme der Freimaurerei getrieben, das wird hier als die Hoffnung bezeichnet, in ihr eine Pfleg- und Verbreitungsstätte seiner Philosophie zu erhalten.

Daß sich der Denker in dieser Zeit auch innerlich in seiner ganzen Weltanschauung, in seinem Humanitätsideal mit der Loge eins fühlt, geht aus den 16 **„Briefen an Konstant"** über die Philosophie

der Freimaurerei hervor, welche sich in den „Eleusinien des 19. Jahrhunderts“ abgedruckt finden. Diese Briefe, die auf seine Einstellung zu Volk, Staat und Menschheit ein bezeichnendes Licht werfen und darum hier nicht unberücksichtigt bleiben dürfen, sind aus Vorträgen hervorgegangen, welche Fichte im April 1800 vor einer zahlreichen Versammlung von Freimaurern aller Systeme in Berlin gehalten und dann in Briefform, jedoch ohne sich als Verfasser zu nennen, veröffentlicht hatte. In ihnen bekennt sich der Philosoph unumwunden zum Menschheitsideal. „Der Zweck des Weisen und Tugendhaften ist der Endzweck der Menschheit: Der einzige Zweck des menschlichen Daseins auf der Erde aber ist die Menschheit und ihre höchst mögliche Ausbildung“. Aber er sieht ein, daß diesen Endzweck „die große menschliche Gesellschaft nicht geradezu und ohne Umwege, mit vereinten Kräften“ erreichen kann, vielmehr hat sie „das Ganze der menschlichen Ausbildung in Teile zertrennt, die Zweige und Geschäfte derselben unter sich verteilt, und jedem Stand sein besonderes Feld der Betriebsamkeit angewiesen“. (3. Brief). Die dadurch in der Bildung notwendig entstehende Halbheit und Einseitigkeit auszugleichen, „die Nachteile der Bildungsweise in der größeren Gesellschaft wieder aufzuheben und die einseitige Bildung für den besonderen Stand in die gemeine menschliche Bildung zu verschmelzen“, das erscheint ihm der Sinn der hierfür gegründeten Maurerei (4. Brief). Er ist davon überzeugt, daß „die Freimaurerei also nicht Selbstzweck ist, so wenig als die Kirche. Wie diese die Religiosität, so hat jene die rein menschliche Bildung zum Zwecke“ (5. Brief). Sie hat also ihr ganz besonderes Aufgabengebiet, mit denen sich sonst kein anderer in der menschlichen Gesellschaft bestehender Staat, Einrichtung und Ordnung schon beschäftigt, „denn dann wäre sie überflüssig oder schädlich oder lächerlich“ (3. Brief). Fichte steht nicht an zu erklären, daß der Einfluß der Freimaurerei für alle menschlichen Verhältnisse der vorteilhafteste sei, und daß auch das Volk aus ihr den größten Nutzen ziehe. Indem die Freimaurerei Menschen bildet, bildet sie zugleich die tauglichsten Mitglieder der größeren Gesellschaft und schenke darum auch der Nation „liebenswürdige und populäre Gelehrte und Weise, nicht bloß fertige, sondern auch mit Urteil begabte Geschäftsmänner, menschliche Krieger, gute Hausväter und weise Erzieher ihrer Kinder“ (7. Brief). Die Einstellung des Maurers zu Volk und Vaterland ist bedingt durch seine Einstellung zu dieser Welt überhaupt. „Dieses erste Leben ist nur Vorbereitung und Keim eines höheren Daseins“. Und „wie sich darum in den Augen des Maurers der irdische Zweck zu dem ewigen verhält, so verhält sich für ihn der gegenwärtige nächste Zweck des Staates, in welchem er lebt, zu dem irdischen Zweck der gesamten Menschheit“. So kann Fichte seiner politischen Ueberzeugung als Maurer den beachtlichen Ausdruck verleihen: „In seinem Gemüte ist Vaterlandsliebe und Weltbürgersinn innigst vereint: Vaterlandsliebe ist seine Tat, Weltbürgersinn ist sein Gedanke;

die erstere die Erscheinung, die zweite der innere Geist dieser Erscheinung“ (12. Brief).

Wieweit Fichte in der Tat ein Meister in der „königlichen Kunst“ gewesen ist, wie hoch er es in den Graden der Freimaurerei gebracht und wie tief er in die letzten Geheimnisse des Logentums eingedrungen, entzieht sich unserer Kenntnis. Aus den Briefen geht nur hervor, daß er eine Ahnung hatte von dem Bestehen einer bis weit in die Geschichte zurückreichenden geheimen Ueberlieferung. „Es mag wohl, soweit hinauf die Geschichte reicht, immer geheime, das heißt von den öffentlichen abgesonderte und notwendig abzusondernde Bildungsanstalten gegeben haben“. Ja er hält es für wahrscheinlich, „daß eine ähnliche zusammenhängende Kette der geheimen Kultur neben jenem Faden der öffentlichen (Kultur) durch dieselben Zeiten und Völker sich herabgeschlungen habe und gerade wie die öffentliche, bis auf unsere Zeiten gekommen sei“. Er gibt auch seiner Vermutung Ausdruck, daß wohl in der öffentlichen Geschichte und auf die öffentliche Geschichte Männer gewirkt haben, „die da Glieder der geheimen Ueberlieferung waren“. Und er hält es sehr wohl für denkbar, „daß die öffentliche Geschichte sich aus der geheimen werde erklären lassen“. Letzten Endes aber liege Wert und Bedeutung dieser durch die Zeiten überlieferten geheimen Lehre darin, „daß man willig voraussetze, in ihr möge Weisheit verborgen sein, daß man sich ernstlich bestrebe, diese Weisheit zu finden, und daß man sie freudig aufnehme, nachdem man sie gefunden und an seinem eigenen Verstande und Herz bewährt hat“ (13.—16. Brief).

Aus seinem Austritt aus der Loge geht hervor, daß Fichte seine Erwartungen, die er an seinen Eintritt in die Freimauerei geknüpft hatte, nicht erfüllt sieht. Auch dies mag eine Erfahrung sein, die für seine innere Weiterbildung nicht ohne Nutzen ist. Der Berliner Aufenthalt bringt ihm auch auf philosophischem Gebiet die nötige Weiterbildung, ja die Reife seiner Gedanken. Unbekümmert um Beifall oder Ablehnung schafft der Denker emsig an der Vollendung seines Weltbildes und findet, sicherlich mitveranlaßt durch den Jenenser Atheismusstreit, die letzte Begründung seiner Philosophie im Religiösen. Diese Hinwendung zur Religion, wobei seiner Seele vor allen Dingen das Johanneische Christentum entspricht, bekommt ihren Ausdruck nicht allein in der äußeren Lebenshaltung des Philosophen, der für sein Familienleben nun die Sitte gemeinschaftlicher Hausandachten annimmt, sie macht sich vielmehr in besonderer Weise in seiner Wissenschaftslehre bemerkbar, die nun eine völlige Umgestaltung erfährt. Nach wie vor bleibt zwar das Ich Ausgangspunkt seiner Philosophie. Aber während in der Jenaer Darstellung der Wissenschaftslehre das, allerdings ethisch bedingte, Ich der unveränderliche Blickpunkt war, von dem aus die Welt in ihren verschiedenen Erscheinungsformen erschaut und begriffen wurde, taucht nun in der Berliner Durcharbeitung der Wissenschaftslehre eine neue Realität

auf, von der das Ich erst Sinn und Inhalt bekommt: Diese absolute Realität, das absolute Ich schlechthin ist Gott. Fichte der Sohn drückt in der Biographie seines Vaters dessen neuaufgefundenen Standpunkt treffend mit folgenden Worten aus: „Wenn daher seine frühere Lehre in der selbsterrungenen Sittlichkeit des Ich kulminierte, so die jetzige umgekehrt in einer völlig entselbstenden Religiosität, welche am Ich nichts übrig läßt, als ein Gefäß zu sein für das göttliche Leben und Wirken" (32). Die Gefahr, ganz in einem Mystizismus unterzugehen, der das eigene Ich völlig im Göttlichen zerfließen läßt, bannt jedoch bei Fichte seine auf aktives Handeln eingestellte Eigenart. In seinen religionsphilosophischen Schriften, so vor allen in der hervorragend schönen „Anweisung zum seligen Leben", gibt er darum auch nicht quietistischen Neigungen Raum, die zu einem alles Irdische verachtenden Ruhen in Gott führen müßten, sondern fordert auch in ihnen mit bewußter Schärfe ein Tun. Nur wirkt sich dieses Tun und Handeln auf einer anderen Ebene aus. Ueber die sittliche Sphäre erhebt sich die religöse. Aus dem ethischen Rechttun wird ein religiös bestimmtes Rechterkennen, das zum Handeln treibt. Ueber der Pflicht steht die Liebe.

Diese tiefschürfende Erkenntnis, daß das vernunftnotwendige Tun Liebe ist — Liebe nicht als Naturtrieb, sondern als tätiges Gemeinschaftsbewußtsein (33) —, diese Erkenntnis muß auch für die Weiterentwicklung des Fichte'schen Staatsgedankens von Bedeutung sein. Vertrat Fichte in seiner Staatsphilosophie bisher die Anschauung, daß es die sittliche Pflicht ist, die die Menschen aneinander kettet und zur Gemeinschaft führt, so ist es nun in seiner ferneren Staatslehre die Liebe, die Person an Person bindet. Diese Liebe ist nichts anderes als der Ausfluß eines tätigen Gemeinschaftsbewußtseins. Früher hatte Fichte das Ich mit seiner Pflicht zur Gemeinschaft das Konkrete sein lassen, von dem aus er das Idealbild der menschlichen Gesellschaft entwarf, nun wird die Gemeinschaft selbst das Konkrete, von dem aus die Persönlichkeit erst Inhalt und Wesen erhält. Wohl hatte der Philosoph in der früheren Stufe schon die Erkenntnis gewonnen, daß die Persönlichkeit als die gegebene Größe erst unter Menschen sich voll auswirken und ihren Zweck erreichen kann, nun vertieft sich diese Erkenntnis zu der klaren Ueberzeugung, daß das Ich als Persönlichkeit nur dann Realität wird, wenn es sich als Glied des Ganzen, als integrierender Bestandteil der „Gemeinde der Iche oder Geister, ihrer Einheit" erfaßt und bewußt wird. So tritt in der Fichte'schen Staatslehre an die Stelle der Ethik, die den Menschen als Vernunftwesen durch den Pflichtgedanken zur irdischen Gemeinschaft des Staates und schließlich zum Uebersinnlichen Reich Gottes führt, das Religiöse, welches, von einer übersinnlichen Einheit alles Seins ausgehend, die irdische Gemeinschaft als eine Erscheinungsform Gottes begreift, in welcher der Einzelmensch, in Liebe tätig, nun erst Sinn und Inhalt empfängt und sich seiner Aufgabe, seines Zweckes und seiner persönlichen Bestimmung bewußt wird.

Wie sehr sich die Anschauungen Fichtes sowohl nach der religiösen Seite wie auf staatspolitischem Gebiet vertieft haben, offenbart sich in der Abhandlung über **„Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters"** (34). Dieses Werk, in Berlin im Jahre 1804—05 in Form von Vorlesungen entstanden, ist für die weitere Beurteilung der Fichte'schen Staatsauffassung von besonderem Wert. Von vornherein macht sich in ihm bemerkbar, daß der Verfasser das Problem der Geschichte, welches er in früherer Zeit nicht nur vernachlässigt, sondern auch als gänzlich bedeutungslos verachtet hat, zu erfassen und zu verstehen sucht. Seine geschichtsphilosophischen Erwägungen lassen ihn mehr noch wie früher erkennen, daß das menschliche Leben kein Zirkel ist, der sich ständig im Kreise dreht, ohne Fortschritt, ohne Ziel, sondern daß allem irdischen Geschehen ein Weltenplan zu Grunde liegt (35). Wenn es ihm feststeht, daß es — wie früher bereits definiert — Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist, „daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte" (36), so ergibt sich ihm als Sinn der Weltgeschichte die Entwicklung der Menschheit durch Vernunft zur höchsten irdischen Vollendung, die er sich gleich den Romantikern nur als Theokratie denken kann. Es mag hier Erwähnung finden, daß der Philosoph für diese Entwicklungsgeschichte der Menschheit 5 Grundepochen annimmt. Die erste Epoche ist die, da im Menschengeschlecht die Vernunft durch den Instinkt herrschte — der Stand der Unschuld der Menschheit. Die zweite Epoche stellt ein Zeitalter dar, in welchem an Stelle des Vernunftinstinkts die zwingende Autorität getreten ist, die durch Lehr- und Lebenssysteme blinden Glauben und unbedingten Gehorsam fordert — der Stand der anhebenden Sünde. Die dritte Epoche, die jetzige, ist gekennzeichnet durch das Streben nach Befreiung vom Zwang des Autoritätsglaubens, durch absolute Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit und durch völlige Ungebundenheit — der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit. In der vierten Epoche kommt die Vernunftwissenschaft zur Geltung und Herrschaft; sie führt das Zeitalter herauf, da die Wahrheit als das Höchste anerkannt und am meisten geliebt wird — der Stand der anhebenden Rechtfertigung. Und schließlich stellt die fünfte Epoche ein Zeitalter dar, da die Menschheit sich selber mit sicherer und unfehlbarer Hand zum getroffenen Abdruck der Vernunft erbaut — der Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung (37). So betrachtet Fichte die ganze Geschichte als einen Weg, den die Menschheit zurücklegt, um nach hartem Ringen zu dem Punkt zu gelangen, auf dem sie im Anfang stand — Rückkehr zum Ursprung! Hierbei lehnt er es aber ab, irgend eine Aufklärung darüber geben zu wollen, wie das Menschengeschlecht entstanden ist und wie seine Sprache und sein geselliges Beisammenleben. Die Ansichten hierüber seien nicht Geschichte, sondern Mythe. Fest steht ihm nur eins, daß irgendwo und irgendwann einmal der Zustand der absoluten Vernünftigkeit geherrscht haben muß. Er wendet sich mit scharfen Wor-

ten gegen die Auffassung, daß sich das Menschengeschlecht aus reiner Unvernunft allmählich zur reinen Vernunft hinauf entwickeln könne und bekämpft jene gewisse Halbphilosophie, die sich bemühe, wenn man nur die hinlängliche Reihe von Jahrtausenden in der Entwicklung zugäbe, von einem Orang-Utang einen Leibniz und Kant abstammen zu lassen! Aus nichts wird nichts, so sagt Fichte, und darum kann er auch nicht die Annahme zulassen, daß aus Vernunftlosigkeit einmal Vernunft werde. Unmöglich kann nach seiner Meinung die Menschheit ihrer Bestimmung gerecht werden, nämlich sich in diesem Erdenleben mit Freiheit zum Ausdruck der Vernunft zu erbauen, wenn nicht wenigstens in e i n e m Punkt seines Daseins das Menschengeschlecht in seiner allerältesten Gestalt vernünftig gewesen ist und diese Vernunft als höchstes Erbteil in die Epochen seiner Weiterentwicklung hinübergerettet hat. So fühlt sich Fichte denn getrieben, ein ursprüngliches Normalvolk anzunehmen, welches sich ohne alle Wissenschaft und Kunst im Zustand der Vollkommenheit, d. h. der vollkommenen Vernunftkultur befunden habe. Daneben muß er freilich noch andere Menschengruppen annehmen, die zu derselben Zeit über die ganze Erde zerstreut als scheue und rohe erdgeborene Wilde leben, mit keinem höheren Zweck als dem, ihre Existenz zu erhalten. Erst mit dem Zusammenprall des Normalvolkes mit diesen wilden Horden beginnt für den Philosophen die Geschichte und der Prozeß der freien Entwicklung des Menschengeschlechts. „Erst in diesem Konflikt der Kultur und der Roheit entwickelten sich — außer der Religion, die so alt ist als die Welt und von dem Dasein der Welt unzertrennlich — die Keime aller Ideen und aller Wissenschaften, als der Kräfte und Mittel, um die Roheit zur Kultur zu führen“ (38).

Mit dieser Auffassung wird Fichte zwar nicht der völkischen Staatsidee gerecht, die den Staat in seiner Eigenart aus dem Geiste der Nation begreift, ja Volk und Nation als aus sich selbst heraus zu verstehende Größen wertet. Indem er geradezu den Gedanken ausspricht, daß die Kultur von Volk zu Volk wandert (39), bekundet er damit nur, daß er Kultur, Sitte, Recht, Gesetz und Staatsverfassung nicht für die naturgemäße Lebensäußerung eines und nur dieses Volkes hält. Aber seine Untersuchungen bringen für die Beurteilung seines staatspolitischen Denkens doch nach einer anderen Seite hin reichen Gewinn. Offenbar wird in diesem Fichte'schen Werk die endgültige Ueberwindung des Individualismus, ferner der heroische Gedanke der Hingabe des eigenen Ichs an die Idee und schließlich das Verständnis für den Zusammenhang der Gegenwart mit dem Vergangenen. So sagt Fichte, so paradox das klingen mag, geradezu, daß es ein Ich als solches nicht gibt, sondern nur als Teil des Einen und sich selber gleichen Lebens der Vernunft. „Es ist der größte Irrtum und der wahre Grund aller übrigen Irrtümer, welche mit diesem Zeitalter ihr Spiel treiben, wenn ein Individuum sich einbildet, daß es für sich selber da sein und leben und denken und

wirken könne“ (40). Hier erfaßt der Denker fürwahr im Aristotelischen Sinn das Individuum als ein Gemeinschaftswesen, noch dazu als ein solches, dessen höchste vernünftige Aufgabe in der Hingabe an die Gattung liegt.

Diese Forderung der Hingabe des Einzelnen an das große Ganze bedeutet einen gewaltigen Fortschritt gegenüber dem individualistischen Standpunkt, den Fichte in seinen politischen Erstlingsschriften und zum Teil noch in seinem Jenaer Naturrecht innehat. Daß es auch eine Hingabe an den Staat als höchste Lebensgemeinschaft eines Volkes geben kann, dieser Gedanke kommt dem Philosophen bei seiner negativen Einstellung zu den gegebenen tatsächlichen Verhältnissen nicht. Aber es zeigt sich bereits, daß die Denkarbeit geleistet ist, die den Denker unter anders gearteten Verhältnissen veranlaßt, mit glühendem Enthusiasmus zur Hingabe für Volk und Vaterland zu rufen. Hier hat es Fichte anstatt mit der konkreten Volksgemeinschaft noch immer mit der zeit- und raumlosen Gattung zu tun. Aber was er dieser Gattung gegenüber als der Verkörperung der Vernunft vom Einzelmenschen fordert, das hat noch kein Lehrer und kein Staatsmann zu fordern gewagt. Die aufklärerische Gesellschafts- und Staatsauffassung ist völlig überwunden; der Weg ist frei zu einer Anschauung, die die Gemeinschaft als eine gegebene, objektive Größe mit weitgehenden Forderungen an den Einzelnen betrachtet. Was vor kurzer Zeit unter den Gebildeten eine unerhörte Zumutung gewesen wäre, das kann hier Fichte unter der lebhaften Zustimmung seiner Zuhörer als staatlichen Imperativ aussprechen: „Sein Leben setzen an die Gattung“ oder was für ihn dasselbe ist: „Sein Leben setzen an die Ideen“. Man kann sich ungefähr vorstellen, welche Wirkung der populäre Verkündiger der neuen idealistischen Weltauffassung auf seine Umgebung ausgeübt haben mag mit etwa folgenden Aussprüchen: „Und nur der erste Schritt ist's, der da kostet. Ist man einmal hindurch, so steht dasjenige, was erst als ernste Pflicht drohte, da als das, was man allein noch treiben und um dessentwillen allein man noch leben möchte: als einige Lust, Liebe und Seligkeit“ (41). „Es ist . . . . Unkunde, wenn man einer tieferen Philosophie zutraut, sie wolle die finstere Sittenlehre der Selbstkreuzigung und Ertötung erneuen. O nein, einladen will sie, daß man hinwerfe, was keinen Genuß gewährt, damit dasjenige, was unendlichen Genuß verleiht, an uns kommen und uns ergreifen könne“ (42). „Nichts geht in diesem System verloren. Welten gebären Welten und Zeiten gebären neue Zeiten und (bestehen bleibt) jede noch so unscheinbare Tat, die im Glauben an das Ewige geschah“ (43). „Nichts Einzelnes vermag zu leben in sich und für sich, sondern alles lebt in dem Ganzen und dieses Ganze selber in unaussprechlicher Liebe stirbt unaufhörlich für sich selber, um neu zu leben. Und bei diesem Opfer ist nur ein Unterschied, ob man mit der Binde um das Haupt, wie ein Tier, sich zur Schlachtbank wolle führen lassen oder frei und edel und im vollen

Vorgenuß des Lebens, das aus unserem Fall sich entwickeln wird, sein Leben am Altare des ewigen Lebens zur Gabe darbringen" (44). Erinnern diese Worte nicht an jene hohe Forderung Schillers: „Und setzet ihr nicht das Leben ein, nie wird euch das Leben gewonnen sein?" Hier kommt jener Idealismus zu beredtem Ausdruck, der sich auch im irdischen Leben durch alle Widerwärtigkeiten hindurch Bahn brechen und fruchtbar erzeigen muß. Welch' eine Kraft mag solcher Forderung einer heroischen Lebensauffassung entströmen, wenn sie sich in schwerer Zeit verbindet mit tiefer inbrünstiger Liebe zu Volk und Vaterland! Darin setzt also Fichte das rechte und vernunftgemäße Leben, daß das persönliche Leben gesetzt werde an das der Gattung. Man vertausche diese Idee der Gattung mit der Idee des Vaterlandes und es läßt sich unschwer erkennen, welch eine Aufopferungsliebe aus einer solchen idealistischen Weltanschauung für Volk und Staat entspringen müßte!

Nicht allzufern ist Fichte von einer Nutzanwendung seiner hohen idealen Gedanken auf die Gegenwart. Indem er in dieser an Herz und Gemüt greifenden 3. und 4. Vorlesung auch davon spricht, wie die Idee in den verschiedensten Formen zum Leben durchdringt und sich z. B. in Kunst und Religion offenbart, weist er ferner daraufhin, daß die Idee auch die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschheit beeinflußt. Er nennt sie hier zwar die Quelle der weltbürgerlichen Ideen. Aber sie ist ihm zugleich die Urheberin alles Rechts und aller Ordnung unter den Menschen. Mit welcher Kraft — so wendet sich der Redner mit innerer Wärme an seine Zuhörer — diese Idee den Menschen ausstatte und mit welcher Seligkeit sie das ihr ergebene Gemüt erfülle, das wisse der aus eigener Erfahrung am besten, der Welt und Vaterland zu denken und mit Vergessenheit seiner selbst ihm zu dienen vermag (45). Mehr als ihm selber bewußt scheint sich Fichte bei allem weltbürgerlichen Sinn doch dem Volke, dessen Sprache er spricht, und der Nation, aus der er hervorgegangen, verbunden zu fühlen!

Vor allen Dingen läßt den Philosophen sein erwachender historischer Sinn die Gegenwart aus der Vergangenheit verstehen lernen. Ganz im Sinn der Romantik wird die zusammenhängende Linie zwischen Generation und Generation, zwischen Geschlecht und Geschlecht erkannt. Freilich nur so weit sie als Träger der Kultur, als Förderer der Vernunft in Frage kommen. „Wir selber, mit allem, was wir sind, sind das Resultat der Aufopferung aller früheren Generationen und besonders ihrer würdigsten Mitglieder". — „Alles Große und Gute, worauf unsere gegenwärtige Existenz sich stützt und davon ausgeht, und unter dessen alleiniger Voraussetzung unser Zeitalter sein Wesen treiben kann, ist lediglich dadurch wirklich geworden, daß edle und kräftige Menschen allen Lebensgenuß für Ideen aufgeopfert haben" (46). Voller Bewunderung und Verehrung schaut Fichte darum auf zu jenen Helden — Religiose nennt er sie, Heroen

— „die in dem festen Glauben, es sei Gottes Wille, daß der scheue Flüchtling in den Wäldern zu einem gesitteten Leben, und in ihm zu der beseligenden Erkenntnis der menschenliebenden Gottheit gebracht werde, gebildete Länder, und alle die sinnlichen und geistigen Genüsse derselben, und ihre Familien, Freunde und Verwandte verließen, hinausgingen in die öde Wildnis, übernahmen den bittersten Mangel und die härteste Arbeit, und was mehr ist, die unermüdete Geduld, unartige Geschlechter, von denen sie verfolgt und beraubt wurden, an sich zu ziehen und ihr Vertrauen zu gewinnen, oft am Ziele eines durchgekümmerten Lebens des Märtyrertodes starben von der Hand derer, für die sie ihn starben, und für uns, derselben Enkel und Urenkel, freudig in der Hoffnung, daß über ihrer Marterstätte eine würdigere Generation heraufblühen werde“ (47).

Aber so klar ihm der Zusammenhang zwischen dem Heute und dem Gestern, zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit ist; so deutlich ihm zum Bewußtsein kommt, daß die jetzige lebende Generation gar nicht zu denken ist ohne die vorhergehende, so zieht er dennoch nicht die letzte Konsequenz aus dieser Erkenntnis, nämlich nun auch Volk und Vaterland mit allen seinen Lebensäußerungen als Resultat der Aufopferung früherer Geschlechter zu erkennen. Noch immer erfaßt er das bestehende Staatswesen mit allen seinen Einrichtungen nicht als den Ausfluß der in einem Volke durch Jahrhunderte und Geschlechter hindurch lebendigen Idee. Diese letzte Folgerung kann er nicht ziehen, weil er, in Menschheitsträumen befangen, wohl die Gattung, aber nicht das Volkstum als Idee erfaßt.

So wenig er dem Wesen der Nation und dem Walten des Volksgeistes auch in diesem Werk gerecht wird, um so mehr läßt er, ohne jedoch bis zum letzten Urgrund des staatlichen Seins vorzudringen, ein immer größer werdendes Verständnis für den Staat, seine historische Entwicklung, seine Bedeutung und seinen Zweck zu Tage treten. Indem er es unternimmt, das gegenwärtige Zeitalter in allen seinen Erscheinungsformen als den Stand der vollendeten Sündhaftigkeit zu kennzeichnen, kommt er auch auf die staatliche Organisation zu sprechen. Und hierbei bezeichnet er die Staatsverfassung eines bestimmten Zeitalters als das Resultat seiner früheren Schicksale; denn diese bestimmen seinen gegenwärtigen Zustand, welcher wiederum seine Staatsverfassung bestimmt“ (48). Es gilt nun zu erkennen, auf welcher Stufe der Entwicklung des absoluten Staates unser Zeitalter steht. Denn erst wenn man das erkannt hat, läßt sich der vernunftgemäße Begriff des Staates unter den Menschen allmählich realisieren. Und um die Angleichung des gegebenen Staates an den Vernunftstaat, um die Errichtung der platonischen Republik ist es dem Philosophen nach wie vor zu tun.

Da fällt nun auf, daß Fichte die von den meisten deutschen Philosophen vertretene Ansicht, nach der der Staat ein juridisches Institut sein soll, mit Bewußtsein bekämpft (50). Wohl hat der Staat

auch für ihn die Aufsicht über die äußeren Handlungen seiner Bürger und fügt diese Handlungen unter zwingende Gesetze (51). Aber der Zweck des Staates reicht weiter. Als eine „künstliche Anstalt" hat er die Aufgabe, alle individuellen Kräfte auf das Leben der Gattung zu richten und in demselben zu verschmelzen. Ganz im Sinne der Romantik wird nun der Staat nicht als die Summe der einzelnen Bürger, sondern als eine objektive auf sich selbst beruhende Größe angesehen. So weit ist Fichte in den Staatsgedanken hineingewachsen, daß er sagen kann: „Der Staat, der eine notwendig endliche Summe individueller Kräfte auf den gemeinschaftlichen Zweck zu richten hat, betrachtet sich notwendig als ein geschlossenes Ganze, und da sein Gesamtzweck der Zweck der menschlichen Gattung ist, so betrachtet er die Summe seiner Bürger als die menschliche Gattung selbst" (52). Es ist daher dem Philosophen ganz einerlei ob man sage: der Staat richte alle individuellen Kräfte auf das Leben der Gattung oder er richte sie auf sein eigenes Leben als Staat. Wie sehr Fichte den Staat als eine selbständige Größe betrachtet, geht auch aus der Warnung hervor, den Staat zu denken, als ob er in diesen oder jenen Individuen oder als ob er überhaupt auf Individuen beruhe und aus ihnen zusammengesetzt sei. „Er ist — nicht die einzelnen, sondern ihr fortdauerndes Verhältnis zu einander. Der Staat ist ein an sich unsichtbarer Begriff!" (53).

Sah Fichte noch im geschlossenen Handelsstaat die Aufgabe des Staates auf ökonomischem, wirtschaftlichem und sozialem Gebiet liegen, so weist er hier dem Staate rein kulturelle Aufgaben zu. Des Staates „Zweck ist die Kultur" (54). Ja, er steht sogar auf dem Standpunkt, es gäbe „keine Art der Bildung, die nicht von der Gesellschaft, das ist vom Staate im strengsten Sinne ausgehe". Er gesteht es daher dem Staate zu, daß er zur Beförderung dieses seines Kulturzweckes „alle ihm bekannte und zugängliche Kraft der Individuen" sich nutzbar mache. Fürwahr, hier offenbart er eine Auffassung, die den Staat in keiner Weise mehr betrachtet als eine „ökonomische Gesellschaft mit der bloßen physischen Erhaltung der Individuen" (55). Ihm deckt sich nunmehr der Zweck des Staates mit dem der menschlichen Gattung selber, und der Staat, der auf der Höhe der Kultur steht, empfängt darum und trägt in sich die große Aufgabe, die Kulturlosigkeit und Unvernunft, wo immer sie sich finde, auszurotten und die Menschen, und sei es selbst die Wilden, zu kultivieren (56). Auch die Natur, damit ihre Gewalt nicht schade, und damit ihre Gaben nützlich seien, hat der Staat in seinen Dienst zu stellen, auf daß der Mensch ohne viel Zeit und Kraftaufwand seine irdischen Zwecke erreiche und „er Zeit übrig behalte, um seine Betrachtung in sein Inneres und das Ueberirdische zu wenden", was ja Zweck der menschlichen Gattung als solcher sei. Nur in diesem Sinne läßt Fichte die Auffassung zu, daß der Staat für die physische Existenz seiner Bürger zu sorgen und sich zu bemühen habe, „die Industrien zu beleben,

Manufacturen, Fabriken, das Maschinenwesen zu vervollkommnen, Erfindungen in den mechanischen Künsten und in der Naturwissenschaft zu ermuntern suchen". Um dieses höheren Kulturzweckes willen darf der Staat für seine Selbsterhaltung und Sicherung seiner Bürger die größten Anstrengungen machen und sogar zu den Waffen rufen. Besser aber ist es, wenn der Staat die überschüssige Volkskraft dann, wenn die äußere Sicherheit gewährleistet ist, den schönen Künsten weiht. Denn „nur der wirkliche, das heißt der ewige Friede wird die Künste, so wie wir dieses Wort verstehen, gebären" (58).

Wenn Fichte so die staatliche Macht- und Einflußsphäre sehr weit reichen läßt, so kennt er doch auch Grenzen der Staatsomnipotenz. Die höheren Zweige der Vernunftkultur: Religion, Wissenschaft, Tugend sind seiner Meinung nach nicht mehr Zweck des Staates. „Bis hierher und nicht weiter erstreckt sich die besonnene Beförderung des Vernunftzweckes durch den Staat, indeß er nur seinen eigenen Zweck zu befördern scheint" (59). Diese Begrenzung des Staatszweckes schließt aber nicht aus, daß der Staat dennoch, und zwar ohne es sich deutlich gedacht und zum Zweck gemacht zu haben, durch sein bloßes Dasein die Möglichkeit der allgemeinen Entwicklung der Tugend unter dem Menschengeschlecht befördert, indem er äußere gute Sitte und Sittlichkeit, welche freilich noch lange nicht Tugend ist, hervorbringt (60), bis schließlich nach Generationen — diesen Glauben läßt Fichte sich nicht nehmen — die Ungerechtigkeit völlig beseitigt sein, das Menschengeschlecht unter einander ohne den Anschein auch nur des geringsten bösen Willens leben und „durch die Vollendung aller Verhältnisse der menschlichen Gattung und die Vollendung des alle übrigen Verhältnisse umschließenden Staates alle freiwillige Aufopferung, aller Heroismus, alle Selbstverleugnung, kurz alles, was wir am Menschen bewundern, aufgehoben wird und nur die Liebe des Guten als das allein Unvergängliche übrig bleibt" (61).

Schon aus diesen letzten Gedanken wird ersichtlich, wie dem Denker das eben Gewonnene sogleich wieder unter den Fingern zerrinnt. Kaum scheint es, daß er für sein Staatsideal den realen Untergrund der Nation gefunden hat, so zerfließt ihm alles wieder ins Universale. Mit Mühe hat er eben einen Höhepunkt erklommen, von dem aus er dem Staate zum Zwecke seiner Bestimmung die weitestgehenden Befugnisse gegenüber den Einzelwesen zuspricht, da sinkt er schon wieder hinab in die Ebene des zeit- und raumlosen Menschheitsbegriffes, von dem aus er den Staat, sein Wesen und seine Aufgabe glaubt beurteilen zu müssen. Seiner ganzen Staatsphilosophie, die er in diesem Werk gibt, mangelt das Verständnis für die Bedeutung des Volkes und seiner staatlichen Gemeinschaft als Mittelglied zwischen Individuum und Gattung. Aus diesem Mangel heraus erklärt sich auch die falsche Beurteilung des Staates. Für Fichte ist der Staat der Ausdruck der Gattung schlechthin; der Staatsbegriff deckt sich ihm mit dem Gattungsbegriff. In dem Maß, wie die Gattung

in Freiheit mit Vernunft sich vorwärts entwickelt, wächst die Kultur und entwickelt sich der reine Staatsbegriff und zwar, das ist das Wesentlichste, nicht in diesem oder jenem Volke, sondern dank des Weltenplanes durch die ganze Menschheit hindurch. Fichte steht auf dem Standpunkt, daß die Kultur und mit ihr der wahre Staatsbegriff von Volk zu Volk wandert und einem Volke so lange anvertraut bleibt, bis dessen Kraft erschöpft und dessen Aufgabe erledigt ist; dann wird sie einem anderen Volke anvertraut. So ist nach seiner Ansicht die Kultur und die vernünftige Staatsauffassung aus dem mittleren Asien, als der Wiege des Menschengeschlechts, gewandert über die Griechen zu den Römern. Er bezeichnet die Römer als diejenigen, „welche wiederum alle bis jetzt durch die Mischung hervorgebrachte Kultur in Einem Staate vereinigten, dadurch die ganze alte Zeit vollendeten und den bisher einfach abgelaufenen Faden der Kultivierung schlossen“ (62). Auch dieser alte römische Staat — mehr als jeder andere ein blindes und bewußtloses Werkzeug in den Händen des höheren Weltplans — mußte, unfähig der Umschaffung, zu Grunde gehen. Und ganz eigentlich dazu im Dunkel und entfernt von der Weltgeschichte aufbewahrte Volkselemente — Fichte meint die Germanen — mußten hervortreten, um mit dem Christentum als selbstschöpferisches Prinzip eines neuen Staates die ganz neue Zeit zu gründen (63). Und hier zeigt sich das Sonderbare, daß der Philosoph, der mit aller Deutlichkeit sowohl den griechischen wie den römischen Volkscharakter erkennt, kein Verständnis für den Charakter des deutschen Volkes verrät, das doch nach dem Zerfall des Römerreiches Träger der Menschheitskultur wird. Bei der Darlegung, wie die Idee die treibende Kraft der Menschheitsgeschichte ist, wie sie Heroen, Helden schafft, die mutig ihr Leben wagen für die große Sache, hatte er jenen gewaltigen Feldzug Alexanders des Großen als einen Ausfluß der schon lange im griechischen Volk lebendigen Idee gekennzeichnet. Er sagte damals: „Diese Idee lebte schon lange in den edleren griechischen Gemütern, bis sie in Alexander zur lebendigen Flamme wurde, welche sein individuelles Leben bestimmte und aufzehrte“ (64). Zeigte er damals Verständnis für das Wehen und Weben des griechischen Volksgeistes, umso rätselhafter ist es, daß er hier seinem Volke, dem deutschen Volke, einen Individualcharakter nicht zubilligt. Der Philosoph anerkennt für den neubeginnenden Staat nur einen „allgemeinen europäischen Nationalcharakter“, obwohl er die neue Zeit begründet sieht durch die germanischen Stämme tief in ihren Wäldern (65). Er beurteilt das Neue, das durch die „Verweser“ des Christentums, unter einer politisch-geistlichen Zentralgewalt in staatspolitischer Hinsicht entstanden ist, als eine Einheit, als Eine und ungeteilte christliche Republik (66). Fast mit Bedauern stellt er fest, daß dieser eine christliche Kulturstaat — teils durch die Ausschaltung dieser geistlichen Zentralmacht des Papsttums von der politischen Herrschaft, teils durch den Anbruch der Reformation — sich

in verschiedene Staaten geteilt hat, die nun miteinander um die Herrschaft ringen und verschiedentlich in ihrem Kämpfen gegen die anderen christlichen Staaten eine deutliche Tendenz zu einer neuen christlich-europäischen Universalmonarchie zeigen. Freilich gibt er zu, daß erst dieses Ringen der einzelnen christlichen Staaten um die Universalherrschaft das belebende Element der neueren Geschichte geworden ist und damit die Triebfeder zur Weiterentwicklung der Kultur wie der ganzen Menschheitsentwicklung darstellt. Er gewährt dem Staat in diesem Ringen auch das Recht, alle Kräfte seiner Bürger zur Selbsterhaltung heranzuziehen. In diesem Sinne fordert er sogar „die innige Durchdringung des Bürgers vom Staat und die Verwandlung aller seiner äußeren Kraftanwendung in ein Werkzeug des Staates" (67). Er gesteht darüber hinaus dem Staat ein gutes Stück Machtpolitik zu; der dürfe keinen Vorteil aus der Hand lassen, denn sonst würde ihn sogleich der böse Nachbar ergreifen, um ihn gegen uns zu gebrauchen. „Keine einzige Maxime einer guten Regierung und kein möglicher Zweig der Verwaltung" sei zu vernachlässigen, weil sofort der Gegner daraus Nutzen zöge. „Wer hier nicht vorwärts schreitet, kommt zurück und kommt immer mehr zurück, bis er endlich seine politische Selbständigkeit verliert, in Provinzen fremder Staaten zerfällt und schließlich den Untergang erfährt" (68).

Das alles aber kann Fichte nicht hindern, die christlichen Europäer alle nur als Ein Volk anzusehen und das gemeinsame Europa für das Eine wahre Vaterland anzusprechen, weil von einem Ende Europas bis zum anderen alle ohngefähr dasselbe suchen und dieselben Sitten und Gebräuche haben (69). Sie alle besitzen eine gemeinsame Kultur, welche in den verschiedenen Staaten bloß mit verschiedenen Modifikationen sich entwickelt hat (150). Und wenn man nun an den Philosophen die Frage stellt, welchem von diesen ringenden Staaten denn sein Herz und seine Liebe gehöre, dann weist er nicht mit Stolz und Anteilnahme auf sein Vaterland hin, sondern erklärt in echt weltbürgerlichem Sinn: Dem kultiviertesten Staat in der europäischen Völkerrepublik!

So zeigt sich hier Fichte, nachdem er dem historischen Staatsgedanken schon so nahe gekommen ist, doch wiederum als ein echter Sohn einer weltbürgerlich denkenden Zeit. Wie ein interessierter Zuschauer sieht er, erhaben über Kampf und Streit der Erde, herab auf Werden und Vergehen, auf Aufstieg und Verfall, auf Sieg und Tod der europäischen Staaten. Hat ein Staat seine Menschheitspflicht versäumt und sich Fehler zu schulden kommen lassen, so geht er unter. Was ist dabei? Ein anderer Staat übernimmt das Erbe, um seine Aufgabe für die Menschheit zu erfüllen, bis auch seine Zeit ihr Ende findet. In aller Ruhe, man möchte sagen: Unberührtheit von dem gewaltigen Erdgeschehen und Völkerringen um ihn herum kann Fichte jene Sätze prägen, die klassischen Charakter haben, aber auch auf seine Staatsauffassung ein klassisches Licht werfen (72):

„Welches ist denn das Vaterland des wahrhaft ausgebildeten christlichen Europäers? Im Allgemeinen ist es Europa, insbesondere ist es in jedem Zeitalter derjenige Staat in Europa, der auf der Höhe der Kultur steht. Jener Staat, der gefährlich fehlgreift, wird mit der Zeit freilich untergehen, demnach aufhören auf der Höhe der Kultur zu stehen. Aber eben darum, weil er untergeht und untergehen muß, kommen andere, und unter diesen Einer vorzüglich herauf, und dieser steht nunmehr auf der Höhe, auf welcher zuerst jener stand. Mögen dann doch die Erdgeborenen, welche in der Erdscholle, dem Flusse, dem Berge ihr Vaterland anerkennen, Bürger des gesunkenen Staates bleiben; sie behalten, was sie wollten und was sie beglückt: Der sonnenverwandte Geist wird unwiderstehlich angezogen werden und sich hinwenden, wo Licht ist und Recht. Und in diesem Weltbürgersinne können wir denn über die Handlungen und Schicksale der Staaten uns vollkommen beruhigen, für uns selbst und für unsere Nachkommen, bis an das Ende der Tage."

4. Kapitel.

Fichte und der deutsche Staatsgedanke in den Kriegsjahren 1806—1814.

„Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae". Diesen Wahlspruch, den der Jüngling zu Schulpforta in seine Bücher schrieb, hat der Mann in gereiften Jahren Gelegenheit, in toternster Lage zu bekräftigen. Als eine Welt unter den Schlägen des Korsen zusammenbricht, erhebt sich aus den Trümmern furchtlos und aufrecht ein Mann: Johann Gottlieb Fichte.

Das Kriegsjahr 1806 naht heran. Soeben erst haben sich für den Philosophen die seit seinem Eintreffen in Berlin gehegten Wünsche auf einen Lehrstuhl erfüllt; er hat nach mancherlei auf andere Universitäten abzielende Bemühungen eine Berufung als Professor der Philosophie auf die Universität Erlangen erhalten. Im Mai 1805 begann er sein neues Lehramt mit einem Kolleg über eine philosophische Encyklopädie, hielt eine öffentliche Vorlesung über das Wesen des Gelehrten, in der er sich bemühte, in der akademischen Jugend sittlichen Ernst und Pflichtbewußtsein zu wecken, und war eifrig damit beschäftigt, seine Pläne betr. Reform des Universitätslehrwesens auszuarbeiten. (Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen). Im Winter 1805—06 weilte er Erlaubnis gemäß wieder in Berlin, um Vorlesungen zu halten und seine Hochschulreformpläne weiter zu verfolgen. Doch als er sich anschickte, zu Sommersemester 1806 nach Erlangen zurückzukehren, ja dorthin mit seiner Familie überzusiedeln, da vereitelt der ausbrechende Krieg Preußens gegen Frankreich alle seine Absichten und zieht ihn hinein in das Ringen seines Volkes gegen den welschen Tyrannen. Der Weltbürger wird glühendster Vaterlandsfreund!

Diese Tatsache, daß Fichte in den Jahren der Not sich ganz auf die Seite seiner Nation stellt, hat man häufig als einen Bruch mit der Vergangenheit, als eine Umbiegung der geraden Linie seiner Entwicklung, als einen Widerspruch mit seinem bisherigen Denksystem bezeichnet. Wie kann der erklärte Kosmopolit zum eifrigsten Patrioten werden? Demgegenüber ist aber von maßgebender Seite darauf hingewiesen worden, daß diese Wendung zum Nationalen gar nicht so überraschend und unverständlich und widersprechend ist. Die Gründe, die Fichte das Vaterland schätzen und in Preußens Not über alles lieben lehren, liegen klarzutage. Nach den schweren Jenaer Jahren

hat er in Berlin Unterkunft und Lebensunterhalt gefunden. Hier lernt er nach all der Klein- und Freistaaterei, die sich seinem Blick in Deutschland bisher dargeboten, einen modernen Großstaat kennen. Voller Verehrung schaut er auf das Lebenswerk eines Friedrich des Großen, dessen Geist im Offizierskorps und Beamtentum lebendig geblieben ist. Bei allen Fehlern, die sich ihm in der Oberflächlichkeit der Großstadtbevölkerung, in der Seichtigkeit der Lebensanschauung der Gebildeten, ja in den Grundzügen seines Zeitalters zeigen, fühlt er sich eingegliedert in einen lebendigen Organismus, dessen Vorzüge, dessen Bedeutung, dessen Ziele seinem beobachtenden Geist nicht verborgen bleiben können. Hier empfindet er, daß der Staat nicht nur ein blutleerer Begriff ist, ein Schemen ohne Sinn und Zweck, sondern daß dieses Land mit seinem Staat und seinem Volk ein lebensvolles Gebilde ist, dem eine hohe, ja die höchste Aufgabe obliegt.

Für das vaterländische Empfinden Fichtes ist ein Auftritt bezeichnend, den sein Sohn berichtet: „Es geschah in einer Abendgesellschaft, welche gegen Weihnachten 1805 bei Fichte versammelt war, daß die kurz vorher eingetroffene Nachricht von der Besiegung der Oesterreicher bei Austerlitz mit jubelnder Freude besprochen wurde. Da rief Fichte empört mit gehobener Stimme: „Es wird kein Jahr vergehen, so wird man diese Niederlage höchlichst bedauern“ (1). Klarer als andere erkennt Fichte in dieser Niederlage einen furchtbaren Schlag, den nicht nur das österreichische Volk, sondern die gesamte deutsche Nation erhalten. Wie recht er mit dieser Erkenntnis hat, die sich anderen in ihrem kleinstaatlichen und kleindeutschen Interesse verschließt, zeigt die Auflösung des deutschen Kaiserreiches. Im Lager des Bonapartismus triumphiert man in unverholener Schadenfreude. Das Blatt jener Stadt am Rhein, in der Fichte nach dem Jenaer Streit glaubte Anstellung zu finden (Mainz), schreibt: „Es ist kein Deutschland mehr. Was man für Anstrengungen einer gegen ihre Auflösung kämpfenden Nation zu halten versucht werden könnte, sind nur Klagen weniger Menschen an dem Grabe eines Volkes, das sie überlebt haben“. Ein deutscher Staat nach dem andern bricht zusammen und unterwirft sich dem kühnen Eroberer. Schamlos benehmen sich deutsche Fürsten; um die Gunst des Korsen buhlend erhalten und vergrößern sie ihre Gebiete. Das Ziel des Imperators wird immer klarer. Um die Aufteilung und Zerstückelung ganz Deutschlands geht es ihm. Versuche einen norddeutschen Bund gegen die Macht und Willkür des Eroberers zusammenzuschließen, scheitern. In Berlin ist man in fieberhafter Erregung. Eine Nachricht jagt die andere. Was wird geschehen? Wird Preußen sich den Uebermut des Korsen immer noch gefallen lassen? Wird dieses Land nicht endlich seine viel zu lang gehaltene Neutralität aufgeben und seine Regimenter zum Kampfe gegen den Gewalthaber antreten lassen? Jeder empfindet es, hier in Preußen ist Deutschlands letzte Hoffnung. Wird auch sie zu schanden werden? Und als dann der König sich zum Krieg entschließt,

da geht ein Jubel sondergleichen durch die Landeshauptstadt. Am schnellen entscheidenden Sieg des preußischen Aars kanns ja nicht fehlen. Und die Wogen der Begeisterung gehen auch über den Kreis von Männern hinweg, dem Fichte angehört.

Bei diesem Krieg des Jahres 1806 geht es unserem Denker nicht nur um Ehre und Unabhängigkeit des engbegrenzten Vaterlandes, sondern um alle Hoffnung deutscher Kultur, ja der Menschheitskultur selber: „Es soll durch ihn die Frage entschieden werden, ob dasjenige, was die Menschheit seit ihrem Beginn durch tausendfache Aufopferung an Ordnung und Geschicklichkeit, an Sitte, Kunst und Wissenschaft und fröhlichem Aufheben der Augen zum Himmel errungen hat, fortdauern und nach den Gesetzen der menschlichen Entwicklung fortwachsen werde; oder ob alles, was Dichter gesungen, Weise gedacht und Helden vollendet haben, versinken solle in den bodenlosen Schlund einer Willkür, die durchaus nicht weiß, was sie will, außer daß sie eben unbegrenzt und eisern will. Die Entscheidung hierüber ist endlich, nach vereitelten Versuchen anderer, demjenigen Staate in Europa anheim gefallen, der im Besitze aller derjenigen Güter der Menschheit, die auf dem Spiele stehen, am weitesten gekommen und dem daher an der Erhaltung derselben am meisten liegen muß" (Medicus „Fichtes Leben" 1914 S. 160). Längst hat Fichte eingesehen, daß Frankreich, auf welches er einst so große Hoffnungen gesetzt hatte, seine Menschheitsaufgabe nicht erkannt und nicht erfüllt hat. Er fühlt es, daß Freiheit und Kultur jetzt in Preußen seine Pfleg- und Pflanzstätte für das Menschengeschlecht erhalten hat. Darum wünscht er von Herzen den Sieg der preußischen Waffen. Darum glüht er vor Verlangen, als Redner mit ins Feld zu ziehen, um durch Wort und Schrift auf den Geist der Truppe einzuwirken. In einem diesbezüglichen Gesuch an die Regierung spricht er davon, daß er durch die Tat die Wahrheit seiner Anschauungen zu beweisen wünsche. Schwerter und Blitze wolle er reden und ohne Rücksicht auf seine eigene Sicherheit mit allem Nachdruck die Wahrheit über den Feind sagen. Er sei bereit, entweder mit dem Vaterlande frei zu leben oder in seinem Untergange auch unterzugehen. Schon empfindet der Philosoph „Sieg, Vaterland, Ewiges" als eins und den in den Kampf ziehenden Truppen ruft er es nach: „Nach Euch richtet hoffend der Freund der Menschheit und der Deutschen seinen Blick. An Euch richtet seine Hoffnung sich auf, die niedergeschlagen lag" (2). Fichtes Wunsch, die Armee in den Krieg begleiten zu dürfen, geht nicht in Erfüllung. Die Regierung lehnt sein Anerbieten mit folgendem für die zuversichtliche Stimmung charakteristischen Schreiben vom 20. Sept. 1806 ab:

„Ihre Ideen, mein lieber Fichte, gereichen Ihnen zur Ehre. Der König läßt Ihnen für Ihr Anerbieten danken. Vielleicht können wir in der Folge davon Gebrauch machen. Erst muß der König mit seinen Heeren durch Taten sprechen. Dann kann die Beredsamkeit die Vorteile des Sieges vermehren . . . ." (3).

Trotz der ablehnenden Antwort fühlt sich Fichte mit der Sache des preußischen Königs innig verbunden. Bei den für die Bedürfnisse der Krieger ins Werk gesetzten Sammlungen gibt er freudig einen hohen, zu seinen Einnahmen in keinem rechten Verhältnis stehenden Beitrag. Mit seinen Freunden harrt er der Siegesnachrichten vom Kampfplatz. Als dann das Nichtgeahnte zur Wirklichkeit wird, als die niederschmetternde Kunde von der verlorenen Schlacht bei Jena kommt und der Zusammenbruch Preußens offenbar wird, da ist der Philosoph keinen Augenblick darüber im Zweifel, was seine Pflicht ist, nämlich „mit dem Staate das Schicksal zu teilen, in welchem er den Träger der Kultur und Freiheit erblickte" (4). Während fünf preußische Minister bei der Flucht des Königs in Berlin zurückbleiben und am 9. November 1806 im Schloß dem Eroberer den Eid leisten (5), flieht Fichte, seine Familie einem ungewissen Schicksal überlassend, mit aus der Hauptstadt und begibt sich nach Königsberg, wo der Fürst sein Hauptquartier aufgeschlagen. Er will „in trüben Zeiten seine Anhänglichkeit an die gute Sache öffentlich bezeigen" (6). Und gerade, wenn andere deutsche Gelehrte von Namen sich wankelmütig zeigen — so schreibt er aus Königsberg an seine Gattin —, muß der bisherige Rechtliche umso fester stehen in seiner Redlichkeit (7). Er beneidet seine Freunde und Bekannten, den Historiker Joh. v. Müller und Alex. v. Humboldt, nicht um die ihnen zu Teil gewordene Ehre, vom Kaiser Napoleon empfangen worden zu sein. „Ich freue mich — so ruft er aus —, daß mir die schmachvolle Ehre nicht zu Teil geworden ist wie ihnen; auch daß ich frei geatmet, geredet, gedacht habe und meinen Nacken nie unter das Joch des Treibers gebogen" (8). Bei allen weiteren Enttäuschungen steht Fichte aufrecht da. Niemals, so meint er, darf man die Menschheit aufgeben, sondern muß sich stets in der Lage erhalten, zu ihrem Dienst gerufen zu werden (9). Und nach Wochen und Monaten bitterer Erfahrungen schreibt er am 20. Mai 1807 an seine Frau: „Ich denke noch ganz so, wie ich in den letzten Tagen unseres Zusammenlebens mich gegen Dich ausgesprochen, und werde so denken bis an den letzten Hauch meines Lebens; ich wünsche, daß auch Du, teueres schweizerisch-deutsches Weib, wieder ganz zu diesen Gesinnungen zurückkehrst und dem Sohne, den Du mir geboren, daß er einst würdig meinen Platz ersetze, keine anderen einflößest."

Wie Fichte dereinst noch bei seiner Berufung nach Jena auf französischer Seite die Fahnen flattern sah für Freiheit und Menschenrechte, so ist ihm nunmehr die Menschheitsidee im preußischen Lager verkörpert. Seine Vaterlandsliebe, das darf nicht verkannt werden, hängt mit seinem Humanitätsideal auf Engste zusammen. Es ist nicht so, als ob er dieses Menschheitsideal aufgegeben oder verworfen hätte, sondern deswegen fühlt er sich mit Herz und Sinn als Deutscher, weil er in ihm und im preußischen Staat den Träger dieses Ideals erkannt hat. Sein Patriotismus hängt mit seinem Kosmo-

politismus aufs Engste zusammen und ist nur aus ihm heraus verständlich (11). Das beweisen auch seinen beiden Dialoge über **„Der Patriotismus und sein Gegenteil"** die er hier in Königsberg veröffentlicht (12).

Im ersten Gespräch, welches bereits im Sommer 1806, also vor dem Krieg Preußens gegen Frankreich entstand, macht sich Fichte lustig über diese weitverbreitete Art von falschem Patriotismus, der sich nur darin äußere, daß man die staatlichen Einrichtungen, Anordnungen und Gesetze lobe, sich bemühe, als Untertan ordentlich zu leben und dafür zu wirken, das Band zwischen Regierten und Regierung enger in Liebe und Vertrauen zu knüpfen. Er geißelt geradezu eine patriotische Gesinnung, die da glaubt genug zu tun, wenn ein jeder Staatsbürger das Seine, und wenn auch mit aller Kraft, tue und alles übrige vertrauensvoll dem Staate überlasse (13). Dieser Auffassung gegenüber bestimmt er den rechten Patriotismus aus dem Kosmopolitismus. Das ist der Ausgangspunkt. „Kosmopolitismus ist der herrschende Wille, daß der Zweck des Daseins des Menschengeschlechtes im Menschengeschlecht erreicht werde. Patriotismus ist der Wille, daß dieser Zweck erreicht werde zu allererst in derjenigen Nation, deren Mitglieder wir selber sind, und daß von dieser aus der Erfolg sich verbreite über das ganze Geschlecht" (14). Daraus folgert Fichte, daß es einen Kosmopolitismus in Wirklichkeit gar nicht geben kann, sondern daß der Kosmopolitismus notwendig Patriotismus werden müsse. „Und so wird denn jedweder Kosmopolit ganz notwendig vermittels seiner Beschränkung durch die Nation Patriot und jeder, der in seiner Nation der kräftigste und regsamste Patriot ist, ist eben darum der regsamste Weltbürger" (15). Aus dieser Bestimmung des Begriffs Patriotismus geht hervor, daß dem Philosophen Universales und Nationales durchaus zusammenfließen. Der Zweck und die Bedeutung, die hier dem Patriotismus beigelegt werden, decken sich völlig mit dem Zweck des Menschengeschlechtes überhaupt, wie ihn Fichte bisher in seinem Denksystem und seiner Staatslehre betont und gelehrt hat. Der Einzelmensch wird dadurch, daß er seinen Zweck nur in dem ihm gegebenen Wirkungskreis, nämlich der Nation, verfolgen kann, Patriot, bleibt aber Kosmopolit, „indem der letzte Zweck aller Nationalbildung doch immer der ist, daß diese Bildung sich verbreite über das Menschengeschlecht" (16).

So würdigt Fichte die deutsche Nation nicht als etwas schlechthin Gegebenes, sondern nur, soweit sie Förderin und Pflegerin des Humanitätsideals ist! In dieser Beschränkung ist aber die Betonung der deutschen Nation, wie sie sich hier kund tut, als großer Fortschritt seiner inneren Entwicklung zu werten. Dabei läßt er den preußischen Patriotismus als Partikularismus nur in bedingter Weise zu: „Die Absonderung des Preußen von den übrigen Deutschen ist künstlich, gegründet auf willkürliche und durch das Ohngefähr zustandegebrachte Einrichtungen". Dagegen sieht er die Absonderung des Deutschen

von den übrigen europäischen Nationen als „begründet durch die Natur" an. Gemeinsame Sprache und „gemeinsamer Nationalcharakter" sind ihm die Kennzeichen, welche die Deutschen von den anderen Völkern trennen. Im übrigen ist es seine Meinung: „Jeder besondere Deutsche und . . . der Preuße wird nur hindurchgehend durch den Deutschen zum Preußen, sowie nur der rechte wahre Deutsche ein rechter Preuße ist" (17). Gern erkennt er an, daß in dem „in der preußischen Staatseinheit lebenden Deutschen am allervollendetsten der deutsche Nationalcharakter hervortrete; daß derselbe von hier aus sich verbreite über die verwandten deutschen Stämme und von diesen aus allmählich über die gesamte Menschheit". In diesem Sinn bekennt sich Fichte mit Stolz und innerer Wärme als „deutsch-preußischer Patriot" (18). Darüber hinaus aber läßt er wahren Patriotismus nur gelten in einer Nation, in der die Menschheitsziele gepflegt werden und zum Ausdruck kommen. Als solche Hüterin des Menschheitsideals steht ihm die deutsche Nation vor Augen. Die anderen Nationen in ihrem Egoismus arbeiten „selbstisch, engherzig und feindselig" nicht für, sondern gegen das übrige Menschengeschlecht. Nur der Deutsche ist im Stande, in seiner Nation und für seine Nation „die gesamte Menschheit zu umfassen". „Nur der Deutsche kann demnach Patriot sein", das ist Fichtes staatspolitische Ueberzeugung geworden. Weltbürgertum und deutscher Nationalgedanke sind für ihn keine Gegensätze mehr, sondern bedingen sich gegenseitig. Es gibt für ihn keine deutsche Vaterlandsliebe, hinter der nicht als Inhalt und Ziel der Menschheitsgedanke stände. Und umgekehrt kann er sich keine Fortentwicklung der Menschheit zu wahrem Menschentum denken, die nicht im Schoße der deutschen Nation Pflege und Förderung erführe.

Mit dieser Auffassung entfernt sich Fichte weit von jenem Standpunkt, auf dem er in seiner Sturm- und Drangzeit in staatsphilosophischer Hinsicht gestanden und auf dem er die Nation und den Nationalgedanken als ein Nichts gewertet hatte. Freilich wird er auch hier mit dieser Anschauung der Eigenart des deutschen Volkes und seiner Bedeutung nicht ganz gerecht, welches doch inmitten der andern Völker, in Berührung und Auseinandersetzung mit ihnen seine besondere, nur ihm allein anvertraute Menschheitsaufgabe zu erfüllen hat. Ihm ist die deutsche Nation nichts anderes als ein Abglanz, als ein Ausdruck der Menschheit schlechthin, so wie er sie sich vorstellt. „Sein Bild der Nation ist im Grunde nichts anderes als der erweiterte Philosoph selbst. Er leiht sein eigen Fleisch und Blut dem Bilde der Nation, und er konnte es nichts anders, wenn er den tiefsten Gedanken seiner Philosophie treu bleiben wollte" (20). Einstmals in den Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters hat der Philosoph die Anschauung vertreten, daß die Menschheitskultur von einem Volk zum anderen wandere. Hier gibt er seiner Ueberzeugung beredten Ausdruck, daß nunmehr der deutschen Nation

die höchsten Menschengüter anvertraut seien. Und „übernimmt nicht der Deutsche . . . . die Regierung der Welt, so werden zum Beschluß von allerhand Plackereien die Tartaren, die Neger, die nordamerikanischen Stämme sie übernehmen . . . . Und Europa wird zu einer einzigen kontinentalen Torheit und Unwissenheit“ (21). Weil so das Schicksal der Menschheit seiner Ueberzeugung nach der deutschen Nation anvertraut ist, darum kann er, der im ewigen Frieden sein Ideal schaute, diesen Krieg Preußens gegen Frankreich gut heißen. In dem 2. Dialog, der in Königsberg verfaßt ist, fordert er darum einen „tätigen“ Patriotismus, der „an Stelle des in Friedenszeiten allein erlaubten ordnungsgemäßen Gehorsams in Opferbereitschaft und heldenmütiger Gesinnung, in Hingabe von Gut und Blut sich betätige; denn der Staat ist in Not, und mit ihm ist das Heil aller gefährdet“ (22). Mit Bedauern und mit Zorn muß er feststellen, daß Preußen in völliger Isolierung den Kampf für die Menschheitskultur kämpfen muß, weil „die übrigen deutschen Stämme gezwungen erscheinen, ihre Deutschheit zu vergessen und die Verteidigung der deutschen Unabhängigkeit aufzugeben“ (23). Mit Bitterkeit empfindet er es, daß in all den dreizehn Jahren seiner Tätigkeit das deutsche Volk sein Lehrsystem nicht verstanden habe, in den Tag hinein lebe und an seinem Unglück ein Teil der Schuld mittrage (24). In der mangelnden „Erziehung der Generation“ legt er den Grund aller Uebel auf (25). Das Geschlecht zu erziehen — darin sieht er das letzte Mittel, den gegenwärtigen Kulturzustand vom Untergang zu retten. „Rettet nicht der Deutsche — so klingt es auch aus diesem Gespräch heraus — den Kulturstaat der Menschheit, so wird kaum eine andere europäische Nation ihn retten . . . Und es ist die Frage, ob aus Wilden und Barbaren nach Jahrtausenden neue Kultur entstehen werde“ (26). So geht dem Denker schon hier die klare Erkenntnis auf von der Wichtigkeit einer „Nationalbildung“ nicht allein für die Nation, sondern mit ihr für die ganze Menschheit, eine Erkenntnis, die in Königsberg durch das Studium der Pestalozzi'schen Erziehungstheorien eine Vertiefung erfährt und in späteren Jahren als eine seiner Hauptforderungen an den Staat sich äußert. Nationalerziehung — so ruft es Fichte aus — „gebt sie den Bürgern, und ihr werdet zugleich eine Nation erhalten“ (27).

Bei allem Universalismus wird die Einstellung des Philosophen zur Nation und den staatlichen Aufgaben immer positiver. Das Unglück, welches über Preußen hereingebrochen ist, läßt in ihm über alle weltbürgerlichen Ideen hinaus eine lebendige Vaterlandsliebe aufblühen. Auch in Königsberg kann er sich über das Schicksal seines Volkes nicht beruhigen. Wohl ist er vom König „bis zur hergestellten Ruhe an der hiesigen Universität als ordentlicher Professor der Philosophie angestellt“ worden, aber ihn drängt es, seinem Vaterland in seiner Not in besonderer Weise zu helfen. Wohl ist ihm auch die Zensur der Zeitungen aufgetragen und zur Pflicht gemacht, daß die

Nachrichten von den Kriegs- und anderen öffentlichen Begebenheiten nicht in einem verführerischem, den Patriotismus niederschlagenden Ton erzählt, gegenseitig alle Anlässe, um den Mut der Untertanen zu beleben, gehörig benutzt werden". Aber das genügt ihm nicht. So stellt er denn die Feder in den Dienst der guten Sache und veröffentlicht in der neu erscheinenden Zeitschrift „Vesta" eine Schrift über „Machiavell" (28).

In seinem „Machiavell" beschwört Fichte den Geist des großen Florentinischen Staatsmannes, um damit seinem Volk in schwerer Zeit den rechten Weg zu weisen. Den Männern der Gegenwart, die warnend ihre Stimme erheben, glaubt man nicht, so möge einer, dem Staatskunst nicht abzusprechen ist, aus längst vergangener Zeit sein Zeugnis ablegen! In Auszügen und Besprechungen aus seinen wichtigsten Schriften soll dieser große Politiker der Nation sagen, was ihr Not tut. Er soll es ihr sagen unerbittlich und rücksichtslos! In dem verzweifelten Zustand des Vaterlandes kann nur die Wahrheit noch helfen. Leichtsinn und Sorglosigkeit in der Bevölkerung, Schlaffheit und Weichlichkeit in der Führung der Politik — welch Ende soll das nehmen? Mahnen, warnen, anklagen, fordern und bestürmen soll der neu zum Leben erweckte Staatsmann die Verantwortlichen, den Fürsten sowohl wie die Regierung, daß sie handeln sollen und wie sie handeln sollen, mit welchen Mitteln und zu welchem Zweck! Wenn man die Schrift durchliest, dann erlebt man es ordentlich mit, wie es unserem Patrioten in ernster Sorge um sein Volk darum zu tun ist, dem Regenten Eisen ins Blut zu gießen und seiner Politik Halt und Festigkeit, Inhalt und Ziel zu geben. Niemals zuvor ist Fichte dem Verständnis für die Staatsnotwendigkeit so nahe gekommen wie jetzt. Als eisenharter Realpolitiker offenbart er sich hier in dieser Abhandlung, in der er mit Machiavell wetteifert in der letzten Ausnützung der Staatsgewalt zum Wohle des Ganzen. Die Spannung, die bei dem Philosophen bisher zwischen seinem Staatsideal und der rauhen Wirklichkeit bestand, findet ihre Lösung. Und zwar wird sie durch Fichte gefunden nicht auf Kosten des Ideals, nicht im Widerspruch zu seinem Denksystem und nicht unter Beiseiteschiebung seiner Weltanschauung, sondern auf der Linie des Nationalen. Zwischen Einzelmensch und Menschheit, zwischen Individuum und Gattung hat sich in seiner Gedankenwelt die Nation als lebensvolle Gemeinschaft, als menschheitsbildender Faktor eingeschoben. Und wie wir aus den Dialogen über den Patriotismus sahen, daß der Kosmopolit notwendigerweise Nationalpolitiker werden mußte, so erleben wir es hier, daß der Idealist eben um seiner Menschheitsideale willen Realist wird, um die Gegenwart zu meistern. Weil es Fichte um die höchste Vollendung der Menschheit geht, darum möchte er dem Schicksalsrad gewaltig in die Speichen greifen und als Mann der Tat den Preußenstaat zu energischem Handeln aufrütteln, da er in ihm allein die Zukunft der Menschheitskultur gewahrt und verbürgt sieht.

Die Sorge um sein Ideal schärft ihm den Blick für die Aufgaben der Nation und läßt ihn das Staatenleben schauen in seiner wahren Gestalt. Da erscheinen ihm Macchiavell's Grundsätze als die rechten für jede Politik. Sein Buch vom Fürsten ist ihm „ein Not- und Hilfsbuch für jeden Fürsten in jeder Lage“ (29). Dieses vorausgesetzt, kann darum Fichte, der allen seinen philosophischen Erwägungen das Bild des Idealmenschen zu Grunde legte, als Grundsatz für jede Politik die Annahme billigen, „daß alle Menschen bösartig sind und daß alle ohne Ausnahme diese ihre innere Bösartigkeit auslassen werden, so bald sie dazu eine sichere Gelegenheit fänden!“ (30). Der Philosoph läßt sich hierbei nicht darauf ein, festzustellen, o b die Menschen wirklich so beschaffen sind. Der Staat hat den Krieg aller gegen alle vorauszusetzen und als Zwangsanstalt seine Maßnahmen darnach zu treffen. Auch in der äußeren Politik muß der Staat von derselben Voraussetzung ausgehen, nämlich daß jede andere Nation jede Gelegenheit ergreifen werde, um der anderen zu schaden, wenn sie es mit einiger Wahrscheinlichkeit zu ihrem Nutzen tun kann. Und diese Voraussetzung erachtet Fichte als umso notwendiger, da im Verhältnis zwischen zwei Staaten niemals ein ganz „gewisses und ausgemachtes Recht stattfinden kann“, etwa so, wie es im Inneren eines geordneten Staatswesens zwischen Bürgern besteht. Wohl gäbe die Absteckung der Landesgrenzen eine gewisse Sicherheit. Aber die volle Sicherheit eines Staates beruhe nicht allein auf dem eigenen Territorium, sondern gründet sich auch — und hier schaut Fichte das natürliche Bild der sich regenden und dehnenden Staaten und Völker — „auf deine natürlichen Alliierten und überhaupt auf alles, wohin du deinen Einfluß erstrecken und womit du dich in der Folge vergrößern kannst“ (31). Dieser Ausbreitungsdrang des Staates, den der Philosoph früher mit harten Worten als die egoistische Machtgier des Regenten bezeichnet hat, wird nun in Einklang gebracht mit höchsten Menschheitsidealen, wie sie uns bereits in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters begegneten (14. Vorlesung). „Ueberdies will jede Nation das ihr eigentümliche Gute so weit verbreiten, als sie irgend kann und soviel an ihr liegt, das ganze Menschengeschlecht sich einverleiben, zufolge eines von Gott den Menschen eingepflanzten Triebes, auf welchem die Gemeinschaft der Völker, ihre gegenseitige Reibung und ihre Fortbildung beruht“ (32). So wird hier der Machttrieb des Staates als natürlicher und heilsamer Lebenstrieb anerkannt und in den Zusammenhang einer sittlichen Weltanschauung gestellt (33).

Auch dafür dämmert in Fichte die Erkenntnis auf, daß jede Nation ihren besonderen Nationalgeist habe, der sie gewissermaßen zum Handeln treibe, und der Versuch wird unternommen, diesen l'esprit de nation, wie ihn Rousseau nennt, an einigen Beispielen zu erläutern. So glaubt der Denker den Nationalgeist der Franzosen auffassen zu dürfen als einen Geist, der seine Aufgabe darin erblicke,

der Menschheit die äußere Form der Lebensgestaltung zu schenken, und der von sich behaupte, es käme alles darauf an, „daß die leicht ordnende Form seiner Nation sich über das Menschengeschlecht verbreite". Dem deutschen Nationalgeist läßt Fichte diese äußere Form nichts sein, auf den Lebensinhalt komme es diesem an, nämlich darauf, daß der deutsche Gehalt und die ruhige wenn auch etwas langsame Tiefe seines Charakters sich allgemein verbreite; während seiner Meinung nach dem „russischen reinen Geist" daran gelegen ist, daß die russische Kraft die übrigen den doch ein wenig entnervten europäischen Nationen wiederum stähle (34). Und Fichte schließt aus diesem im Nationalcharakter wurzelnden Geltungstrieb: „So werden denn diese reinen Geister bei den allerbesten Gesinnungen, und indem jeder in seinem Gewissen vollkommenes Recht hat, dennoch nicht ermangeln, an einander zu geraten." Jeder Staat muß darum wegen dieser Ausschreitungsbestrebungen des Nachbarn Machtpolitik treiben und darf um seiner eigenen Sicherheit willen nichts versäumen, um auf jede Art und Weise seinen Vorteil wahrzunehmen. „Wer nicht zunimmt, der nimmt, wenn andere zunehmen, ab". „Wer aufgehört hat, der Stärkere zu sein, ist ohne Zweifel verloren". An solche Tatsachen und politischen Grundsätze glaubt Fichte seine Regierung erinnern zu müssen. Er ruft sie auf zu mutiger Entscheidung, damit nicht alles verloren ist. „Mutige Verteidigung kann jeden Schaden wieder gut machen, und wenn Du fällst, so fällst Du wenigstens mit Ehre. Jenes feige Nachgeben aber rettet Dich nicht vom Untergang, sondern es gibt Dir nur eine kurze Frist schmählicher und ehrloser Existenz, bis Du von selbst abfällst wie eine überreife Frucht" (35). Mit voller Klarheit sieht es der Philosoph, daß aus einem solchen Verhalten ein Friede entstehen wird, der kein Friede ist, sondern der dem Feinde erst die volle Möglichkeit gibt, seine Pläne rücksichtslos durchzusetzen. Darum gilt es, die Zügel der Regierung straffer zu fassen und eine zielbewußte kräftige Staatspolitik zu treiben. Weg mit aller Weichheit und Nachgiebigkeit, so kann Fichte es fordern. Ihm ist es klar, daß der Staatsmann mit schönen Redensarten das Vaterland nicht retten kann, ebenso wenig wie mit Anschauungen, wie sie die „Zeitphilosophie so flach, kränklich und armselig" geboten. Die so viel genannten Worte „Humanität, Liberalität und Popularität" erkennt er als Schlagworte, mit denen keine Schlacht zu schlagen ist. Nichts nütze erscheint ihm eine Weltauffassung, die da immer die goldene Mittelstraße empfehle, die sich als Feind jedes Ernstes, jeder Konsequenz, jedes Enthusiasmus, jedes großen Gedankens und Entschlusses zeige, dafür aber um so verliebter sei in die Idee des ewigen Friedens. Ihr entnervender Einfluß auf Hof und Kabinette müsse endlich einmal beseitigt werden, und Not tue es, diese ernstere und kräftigere Ansicht der Regierungskunst zu erneuern (36). Fichte empfindet diese machtpolitischen Grundsätze, die er hier, durch Machiavell geschult, seiner Regierung empfiehlt, nicht als im Widerspruch

stehend mit dem Vernunftgesetz. Vielmehr erscheinen sie „bestätigt, verstärkt und zur heiligen Pflicht gemacht durch die höhere Ansicht des Verhältnisses des Fürsten zu seinem Volke und zu der gesamten Menschheit“. So erhält die Machtpolitik des Staates ihren Adel durch die Schicksalsverbundenheit von Fürst und Untertanen! Wie hatte einst der Revolutionär, der Schwärmer für Menschenwert und Menschenrecht gewettert gegen die Despoten und ihre Willkürherrschaft, gegen ihre Eroberungspolitik und ihre Machtgelüste. Hier zeigt er sich frei von jener Ansicht, welche die Völker als Eigentum des Fürsten betrachtet, „so daß er deren Wohl, deren Selbständigkeit, deren Bestimmung in einem Ganzen des Menschengeschlechts als seine Privatsache betrachten und fehlen könne nach Belieben“. Hier umschlingt ein Band Herrscher und Beherrschte. „Der Fürst gehört seiner Nation ebenso ganz und vollständig an, als sie ihm gehört, ihre ganze Bestimmung ist in seine Hände niedergelegt, und er ist dafür verantwortlich“. Und darum, weil dem Fürsten in seiner Nation die edelsten Besitztümer, welche die Menschheit in tausendjährigem Ringen erworben hat, anvertraut sind, darum darf er seine Politik gegenüber anderen Staaten nicht aufbauen auf Treu und Glauben, auf Sitte und Gerechtigkeit, sondern einzig und allein auf dem Recht des Stärkeren. So anerkennt Fichte für Maßnahmen und Anordnungen und Handlungen des Fürsten gegenüber feindlichen Staaten besondere göttliche Majestätsrechte, die ihn über die Gebote der individuellen Moral emporheben in eine höhere sittliche Ordnung mit dem Inhalt: Salus et decus populi suprema lex esto! (37). Mit flammenden Worten will er seinem Fürsten, auf dem er die Verantwortung nicht allein der Nation, sondern der Gesamtmenschheit ruhen sieht, den Willen stärken, den Kampf aufzunehmen auch gegen ein scheinbar widerwärtiges Geschick, in der felsenfesten Ueberzeugung, daß nichts unerreichbar sei dem unerschütterlichen Willen! (38). Bei politischen Unternehmungen, so rät Fichte, dürfe man nicht auf Glück vertrauen oder Unglück wittern, da ja nichts durch ein blindes oder vernunftloses Ohngefähr entschieden werde. Vielmehr solle der Staatsmann sich an folgenden Grundsatz halten: „Denke, daß Du nichts durch Dich selbst seiest und alles durch Gott, damit Du edel und stark werdest in diesem Gedanken, aber wirke, als wenn kein Gott sei, der Dir helfen werde, sondern Du alles allein tun müssest“ (39). So wird diese Schrift über Machiavell als ein freudiges Bekenntnis Fichtes zu Recht und Pflicht des Staates zu einer kraftvollen Politik gewertet werden können und ist ein aufrüttelnder Appell an jede Regierung, um des Staates und der ihm anvertrauten Aufgaben willen Machtpolitik im besten Sinne des Wortes zu treiben; und auch für unsere Zeit noch gelten jene Verse des Florentinischen Staatsmanns, die Heinrich von Treitschke im Sinne Fichtes verdeutscht hat:

Der Wahn, Gott werde Wunderwerk verrichten
An uns, derweil wir faul die Kniee beugen,

Muß Reich und Staaten gar zu Grunde richten.
Wohl not ist's, vom Gebete nicht zu weichen,
Und sinnlos sind, die sich zu stören freuen
Ein Volk in seinen heiligen Gebräuchen. — — —
Doch Keiner sei so hirnlos ganz und gar,
Zu harren, wenn sein Haus dem Einsturz droht,
Ob ihn ein Wunder rette vor Gefahr:
Ihn hascht in der Ruine Sturz der Tod. (40)

Ob die Fichte'sche Abhandlung über Macchiavell dem König zu Gesicht gekommen, ist unbekannt. Die Königin Luise soll sich ein Dutzend Exemplare der „Vesta" bestellt haben. Feststeht, daß der Einfluß dieses Aufsatzes auf jene Männer nicht ganz gering war, deren Namen mit der Wiedererhebung Preußen-Deutschlands untrennbar verbunden sind. In der Stein-Hardenbergschen Denkschrift zur Reform des preußischen Staates, die sich auf jener bekannten Arbeit des mit Fichte befreundeten Ministers Altenstein mit erbaut, ist ein Gutteil des Geistes zu verspüren, der Fichte in seiner Staatsphilosophie, wie namentlich in seiner Macchiavell-Abhandlung beseelt (41). Nicht unerwähnt bleibe, daß die in der Schrift behandelten Fragen kriegstechnischer Art auf einen Mann besonderen Eindruck machte, der in der Militärliteratur einen bedeutsamen Rang sich erwarb: Karl von Clausewitz (42).

Das Schicksal geht inzwischen seinen Gang. Napoleons Truppen erscheinen vor den Toren Königsbergs. Drei Tage vor dem Einzug des Korsen, am 3. Juni 1807, flüchtet Fichte nach Memel, wohin sich auch die königliche Familie begeben hat. Als auch dorthin der Eroberer nachdrängt, entweicht er unter größten Schwierigkeiten nach Kopenhagen, um seinen Nacken nicht beugen zu müssen. Dorthin gelangt gar bald die Nachricht über den Schandfrieden von Tilsit vom 9. Juli 1807, die den Philosophen geradezu niederschmettert und aller Hoffnung beraubt. An seine Gattin schreibt er über seine Eindrücke: „Ich habe von dem Frieden alles erwartet . . . Der gegenwärtigen Welt und dem Bürgertum hienieden abzusterben, habe ich mich schon früher entschlossen. Gottes Wege waren diesmal nicht die unseren; ich glaubte, die deutsche Nation müsse erhalten werden, aber siehe sie ist ausgelöscht" (43). Schnell und mannhaft ringt er diese trübe verzweiflungsvolle Stimmung nieder. Er fühlt es, daß sein Volk ihn jetzt braucht. Die Stunde des Handelns ist für ihn gekommen. So macht er sich denn, Ende August 1807 auf inständiges Bitten seiner Familie in das noch besetzte Berlin zurückgekehrt, in aller Stille an ein Werk, das seinen Namen einfügt in die Reihe der unvergessenen deutschen Freiheitshelden und ihm selbst den unverweltlichen Ruhmeskranz um die Denkerstirne flicht. In der Zurückgezogenheit eines von feindlicher Einquartierung verschont gebliebenen Gartenhauses legt er als die „Prinzipien einer besseren Ordnung der Dinge" die Grundgedanken nieder, mit denen er dann heiliger Be-

geisterung voll in seinen Reden an die deutsche Nation seinem Volk und Vaterland die Wege weist aus Nacht zum Licht (44).

Fichtes Reden an die Deutsche Nation sind eine Tat! Gehalten an vierzehn Sonntag-Vormittagen des Winters 1807—08 im runden Saal des Akademiegebäudes zu Berlin, während ein französischer Marschall Gouverneur der Stadt ist, drunten häufig die feindlichen Bataillone unter klingendem Spiel vorbeiziehen und Spione ihre Horchertätigkeit entfalten, stellen sie für den Vortragenden ein Wagnis dar, dessen Beispiel die Zuhörer hinreißen muß. Palms Schicksal ist in aller Erinnerung; drohend schwebt es täglich, stündlich über dem Haupt des Redners. Fichte ist sich der ungeheuren Gefahr wohl bewußt. „Ich weiß recht gut, was ich wage — schreibt er am 2. Januar 1808 an Beyme —, ich weiß, daß ebenso wie Palm ein Blei mich treffen kann. Aber dies ist es nicht, was ich fürchte, und für den Zweck, den ich habe, würde ich gern auch sterben" (45). Für seine Familie kommen bange Tage. Aber wie ein Wunder ist es zu betrachten, daß der Redner unbehelligt blieb. Bis auf eine kurze Notiz im „Moniteur", daß ein berühmter deutscher Philosoph in Berlin Vorträge über Verbesserung der Erziehung halte, scheint man auf französischer Seite seinem Vorhaben keine Beachtung geschenkt zu haben. Und mit welcher Kühnheit hat dabei Fichte in aller Offenheit Stellung genommen gegen die fremde Besatzung und sich außerdem nicht gescheut, seine Darlegungen sofort durch den Druck zu veröffentlichen.

Mit seinen Reden stellt sich Fichte neben Stein und Scharnhorst. Man darf sagen, daß diese drei Männer, miteinander kaum bekannt und unabhängig voneinander, in ungebeugter Kraft und willensstarkem Mut, jeder an seinem Teil, die Bahnbrecher deutschen Wiederaufstiegs sind. Alle drei betonen als erste Bedingung der Befreiung vom fremden Joch: Völlige Erneuerung des Staates von Grund auf! So ist es der weitschauende und tiefgreifende Plan des Freiherrn von Stein, die gesamte Staatsverfassung umzugestalten, um auf diese Weise Volk und Staat zu einen und im Volksstaat die gesamten Kräfte der Nation zu höchsten Leistungen zusammenzufassen So geht Scharnhorst ans Werk, das Heereswesen umzuformen und an Stelle von Söldnertruppen die Wehrkraft des gesamten Volkes einzusetzen für die Nation. Fichte dagegen ist es, der in klarer Erkenntnis der Notwendigkeit eine völlige Erneuerung der Gesinnung und Gesittung fordert und die geistigen Kräfte des Volkes zu wecken und zu formen sich unternimmt für die Höchstziele der Nation. Seine Ueberzeugung ist es: „Nicht die Gewalt der Arme, noch die Tüchtigkeit der Waffen, sondern die Kraft des Gemüts ist es, welche Siege erkämpft". Und weil hinter den Worten die ganze Persönlichkeit steht, darum fehlt diesen herrlichen Reden die Wirkung nicht. Fichte darf darum als ein Wecker jenes Geistes bezeichnet werden, der ein Volk befähigt, seine Sklavenketten zu zerbrechen und zur Freiheit sich zu erheben.

Fichtes Reden an die deutsche Nation sind das hohe Lied der Liebe zu Volk und Vaterland. So wie hier ist seit Luthers Zeiten nicht mehr zum und vom deutschen Volk gesprochen worden. Durch Jahrhunderte hindurch ist ja das nationale Problem in deutschen Landen nicht behandelt worden. Die Aufklärung insbesondere gebärdete sich überstaatlich und sprach der Nation kaum Rechte zu. Typisch für jene Einstellung zur Nation war ja jene Aeußerung Wielands, der bekannte, als Kind zwar von allerlei Pflichten, aber nie von den eines deutschen Patrioten gehört zu haben An Ansätzen, den Sinn für die Nation wieder zu wecken, hat es freilich auch in jener Zeit nicht gemangelt (46). Man denke an jene starke Männlichkeit unter den Aufklärern, der vom Tod fürs Vaterland sprechen konnte: Thomas Abbt. Man erinnere sich an Iselin's Schrift „Die Liebe des Vaterlandes" (Zürich 1760) und denke an die Abhandlung eines Joseph von Sonnenfels „Ueber die Liebe des Vaterlandes" (1771), in der der Verfasser den Satz prägte: „Man muß für sein Vaterland so parteiisch sein, es für das Beste zu halten". Ein Fr. v. Moser ließ 1765 seine Schrift „Vom deutschen Nationalgeist" erscheinen. Aber alle diese Aeußerungen waren die Stimmen von Predigern in der Wüste. Ihr Ruf verhallte ungehört. Die staatenverneinende Humanität erstickte rechtes nationales, völkisches Empfinden. Die Ohnmacht des Vaterlandes, die Uneinigkeit der Stämme, die Auflösung des deutschen Reiches taten das Ihrige dazu, den deutschen Gedanken nicht aufkommen zu lassen. Nur auf dem Gebiete der Dichtkunst und der Poesie empfand man so etwas wie Nationalstolz, daß die Dichterfürsten der deutschen Nation gehörten. Sonst aber ließ die Schwärmerei für allgemeine Menschheitsideale den Zug zum Nationalen nicht aufkommen; nur in wenigen Herzen hütete man die stille Flamme deutscher Vaterlandsliebe. Gehörte nicht Fichte selber einmal zu den begeisterten Wortführern jener Anschauungen, die auf alles, was Menschenantlitz trägt, schworen und dem eigenen Volk und Staat kein Verständnis entgegenbrachten? War er nicht selber einer von denen, die dem Staatsgedanken fremd gegenüberstanden und im stolzen Wahn lebten, der Nation und des Volkes nicht zu bedürfen, da sie sich Bürger fühlten im höheren Reich der Menschheit? Lang war der Weg, den Fichte zurücklegen mußte, um zu seiner Nation zurückzufinden und ihre Aufgabe in der Menschheitsgeschichte zu erkennen und zu erfassen. Und nun in Preußen-Deutschlands Not, da bricht mit Naturgewalt aus dem Herzen des Denkers jenes so lang niedergehaltene Gefühl heißer Vaterlandsliebe hervor, wie es den Machiavell durchzittert. Worte, so hinreißend, so aufrüttelnd, so wegweisend strömen vom Munde des herrlichen Mannes, daß sie zusammenklingen zu einem Hochgesang des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung für Volk und Vaterland. Ihr Zweck, „Mut und Hoffnung zu bringen in die Zerschlagenen, Freude zu verkündigen in die tiefe Trauer, über die Stunde der Bedrängnis leicht und sanft hin-

über zu leiten“ (47), eine einzige fortfließende und zusammenhängende Flamme vaterländischer Denkart zu entzünden (48) und jeden Deutschen, der noch glaubt, Glied einer Nation zu sein, der groß und edel von ihr denkt, auf sie hofft, für sie wagt, duldet und trägt, aus der Unsicherheit seines Glaubens herauszureißen (49), wird voll erreicht. Welch einen Eindruck mußte es auf die Bevölkerung machen, wenn ein Mann wie Fichte sich nicht scheute, in der Zeit tiefster Schmach und Ohnmacht ein frei Bekenntnis abzulegen zu seiner Nation! Hier in seinen Reden gewinnt unserer Auffassung nach der Philosoph mit seinem staatspolitischen Denken die größte Erdennähe, die dem Idealisten überhaupt nur möglich ist. Und niemals wird seine Einstellung zu Staat und Nation den gegebenen wirklichen Verhältnissen so gerecht wie hier.

Fichte selber nennt seine Reden eine „Aufforderung zur Tat“ (50). Nicht zu einer sinn- und planlosen Rache- und Haßtat an den Unterdrückern, sondern zur Selbstbesinnung und Neugestaltung des ganzen Lebens. Der Appell richtet sich an alle, für welche Ehre, Freiheit, Selbständigkeit (51) keine leeren Namen sind, und will sie zum Entschluß und zum Handeln anspornen. Für sträflich erklärt er den Leichtsinn und der tiefsten Verachtung für wert, der da meint, die Rettung dem blinden Ohngefähr überlassen und verdanken zu müssen (52). Ihm ist klar, „daß kein Mensch und kein Gott und keines von Allen im Gebiete der Möglichkeit liegenden Ereignissen uns helfen kann, sondern daß wir allein uns selber helfen müssen, wenn uns geholfen werden soll“ (53). Mit beiden Füßen steht Fichte auf dieser Erde und will auch seine Nation veranlassen, sich keinen falschen Hoffnungen hinzugeben. Das Verkehrteste wäre eine Illusionspolitik! Die Dinge so zu erfassen wie sie sind, das ist die Aufgabe, wenn man ihrer Herr werden will. Als Wirklichkeitsmensch fordert er, mit mannhafter Kühnheit das Uebel fest ins Auge zu fassen, es zu nötigen, standzuhalten, es ruhig kalt und frei zu durchdringen und es aufzulösen in seine Bestandteile (54). Nur durch klare Einsicht wird man des Uebels Meister! Mit Träumereien und Phantastereien ist nichts getan! Aus der Welt des holden Wahnes steigt der Denker hernieder auf die Erde, um seinem Volke, welches er mit der ganzen Kraft seines Wesens liebt, zur klaren Erkenntnis dessen, was nottut, zu verhelfen.

Fichte glaubt an die Sendung des deutschen Volkes! Längst ist ihm die Klarheit geworden, daß die Bestimmung des Menschen nicht liege in der zeit- und raumlosen „Menschheit“, sondern daß der Weg zu echtem, wahrem Menschentum nur durch lebendiges Volkstum hindurchführe. Und gerade in der Zeit der tiefsten Erniedrigung kommt ihm die Gewißheit, daß die deutsche Nation eine Aufgabe zu erfüllen hat unter den Völkern der Erde. Um dieser Menschheitsaufgabe der Deutschen willen wird Fichte Prediger und Verkündiger der völkischen Erneuerung deutschen Wesens völkische Erneuerung

nicht um ihrer selbst willen, sondern als Mittel zum Zweck des Fortschritts des Menschengeschlechts!

Fichtes Glauben an den Beruf des deutschen Volkes, aus dem ihm dann auch eine andere, tiefere Staatsauffassung entspringt, ist nur aus seiner Geschichtsphilosophie zu verstehen. Bereits in seinen Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, als deren Fortsetzung die Reden an die deutsche Nation sich einführen, hat unser Denker seiner Ueberzeugung Ausdruck gegeben, daß die Menschheit auf ihrem Wege zur endlichen Vervollkommnung „aus Freiheit zur Vernunft" den Tiefpunkt erreicht hat. Das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit erschien ihm da angebrochen, zumal Willkür und Unvernunft allenthalben herrschten, und die Selbstsucht als Triebfeder aller Regungen und Handlungen triumphierte. Nunmehr ahnt Fichte den Anbruch einer gänzlich anders gearteten neuen Epoche. Mit Riesenschritten geht seinem Empfinden nach in diesen Schreckensjahren die Zeit vorwärts. Die Schwelle eines neuen Abschnitts, da die Selbstsucht vernichtet am Boden liegt und der neue Geist anhebender Gerechtigkeit seine Schwingen breitet, ist überschritten. „Auch die Morgenröte der neuen Welt ist schon angebrochen und vergoldet schon die Spitzen der Berge und bildet vor den Tag, der da kommen soll" (55). Eine ganz neue Ordnung der Dinge und eine neue Schöpfung soll nun beginnen. Und hierfür ist nach seiner heiligsten Ueberzeugung der Deutsche vom Schicksal bestimmt. Die konkrete geschichtliche Wirklichkeit bietet sich seinem Auge folgendermaßen dar: „Bisher wurde die Menschheit, was sie eben wurde und werden konnte; mit diesem Werden durch das Ohngefähr ist es vorbei; denn da, wo sie am allerweitesten sich entwickelt hat, ist sie zu Nichts geworden. Soll sie nicht bleiben in diesem Nichts, so muß sie von nun an zu allem, was sie noch weiter werden soll, sich selbst machen. Dies sei die eigentliche Bestimmung des Menschengeschlechts auf der Erde, sagte ich in den Vorlesungen, deren Fortsetzung diese sind, daß es mit Freiheit sich zu dem mache, was es eigentlich ursprünglich ist. Dieses Sichselbstmachen, im Allgemeinen mit Besonnenheit und nach einer Regel, muß nun irgendwo und irgendwann im Raum und in der Zeit einmal anheben, wodurch ein zweiter Hauptabschnitt der freien und besonnenen Entwicklung des Menschengeschlechts an die Stelle des ersten Abschnitts einer nicht freien Entwicklung treten würde. Wir sind der Meinung, daß — in Absicht der Zeit — diese Zeit eben jetzt sei und daß dermalen das Geschlecht in der wahren Mitte seines Lebens auf der Erde zwischen seinen beiden Hauptepochen stehe; in Absicht des Raumes aber glauben wir, daß zu allernächst den Deutschen es anzumuten sei, die neue Zeit, vorangehend und vorbildend für die übrigen, zu beginnen" (56).

Was ist es denn aber nun, was Fichte den Glauben gibt, daß gerade der deutschen Nation der Keim der neuen Menschheitsentwicklung in den Schoß gelegt sei, damit „die aus der ursprünglichen Klar-

heit stammende Welt des ewig fort aus dem Geiste zu entbindenden Seins aufstrahle und anbreche in ihrem ganzen Glanze?“ (57). Dieses Vertrauen gewinnt er aus seiner Einsicht in die gesamte Bildungsgeschichte der neuen Welt, aus der ihm klar wird, „daß der Deutsche bisher alle Schritte der Bildung zur Vollendung gebracht und er eigentlich dazu aufbewahrt worden ist in der neuen Welt“ (58). Aus dem „Verhältnis, in dem die deutsche Nation zur Fortbildung des menschlichen Geschlechts bisher gestanden hat“, eröffnet sich ihm der Blick dafür, daß dem deutschen Volk auch die Zukunft der Menschheit anvertraut sei. Die großen weltbewegenden Ereignisse der Reformation (Luther), der Philosophie (Leibniz), der vernunftgemäßen Staatsauffassung (Kant) erkennt er als Ausfluß der schöpferischen Gestaltungskraft der deutschen Nation; sie bekunden ihm mit aller Klarheit die Kulturmission seines Volkes für die ganze Erde und berechtigen ihn zu der Hoffnung, daß auch die neue Welttat, das große Erziehungswerk der Menschheit, von der sich der Philosoph allein die Rettung verspricht, von den Deutschen ausgehen wird. Daran glaubt er, mag auch jetzt die deutsche Nation vor ihm dastehen, „mit Schmach bedeckt und ringend sogar um ihre Fortdauer. Aber, so fragt der Denker, ist sie denn wirklich so veraltet und entkräftet? Hat ihr nicht auch seitdem immerfort und bis auf diesen Tag die Quelle des ursprünglichen Lebens fortgequollen, wie keiner anderen Nation? Können jene Weissagungen ihres jugendlichen Lebens, die durch die Beschaffenheit der übrigen Völker und durch den Bildungsplan der ganzen Menschheit bestätigt werden — können sie unerfüllt bleiben? Nimmermehr! Bringe man diese Nation nur zuförderst zurück von der falschen Bildung, die sie ergriffen, zeige man ihr in dem Spiegel jener ihrer Jugendträume ihren wahren Hang und ihre wahre Bestimmung, bis unter diesen Betrachtungen sich ihr diese Kraft entfalte, diese ihre Bestimmung mächtig zu ergreifen“ (59).

Bei diesem Blick auf das nationale Glaubensbekenntnis unseres deutschen Denkers, das für seine staatsphilosophische Beurteilung von Bedeutung ist, mag Eines mit Deutlichkeit betont werden, welches geeignet ist, Fichte vor Mißdeutungen seiner völkischen Einstellung zu bewahren und überhaupt alles völkische Streben vor Irrwegen zu behüten: Ein Volk kann niemals als Selbstzweck, sondern muß immer als Mittel zum Zweck angesehen werden. Der Wert eines Volkes bemißt sich nicht nach seinem äußeren Dasein, nach der Länge seiner Geschichte, der Größe seines Lebensraums, dem Reichtum seiner Güter und der Wohlgestaltetheit seiner Glieder; den Maßstab zu seiner Wertschätzung liefert vielmehr das Innere Sein eines Volkes, sein Charakter, sein Gemüt, seine Veranlagung und seine Fähigkeit verglichen mit den allgemein gültigen Aufgaben und Zielen des Menschengeschlechts. Der Daseinswert eines Volkes bemißt sich danach, in wie weit es allgemein gültige Zwecke in einer nur ihm eigenen Weise verwirklicht, so daß sein Vorhandensein für die Weiterentwick-

lung der Menschheit unbedingt nötig, sein Fehlen und Vergehen ein unersetzlicher Schaden für das Menschengeschlecht bedeuten würde. Diese Eigenart und Besonderheit eines Volkes in Bezug auf die Verwirklichung der allgemeinen Menschheitszwecke geben einer Nation erst Lebensrechte, ja mehr als Rechte; um des Fortschritts und der schließlichen Vollendung des Menschengeschlechts willen hat eine Nation sogar die Pflicht, sich zu erhalten, ihr völkisches Sein zu wahren und ihre völkische Eigenart zu voller Lebenskraft zu bringen. Diesen Maßstab legt Fichte durchaus der Beurteilung seines Volkes zu Grunde. Und da sich ihm in Bezug auf Kultur und Geschichte die deutsche Nation als eine Kraft offenbart, die in ihrer Eigenart der Menschheit unersetzliche Werte schafft, darum fordert er ihren Bestand, darum kämpft er um ihre Erhaltung, darum ringt er um die Wiederauferstehung und Erhöhung ihres völkischen Seins. „Geht ihr — so ruft er es den Deutschen seiner Zeit, vielleicht auch unserer Zeit zu — geht ihr in dieser eurer Wesenheit zugrunde, so gehet mit euch zugleich alle Hoffnung des gesamten Menschengeschlechts auf Rettung aus der Tiefe seiner Uebel zugrunde. Wenn Ihr versinkt, so versinkt die ganze Menschheit mit, ohne Hoffnung einer einstigen Wiederherstellung“ (60).

Diese Eigenart und Besonderheit des Volkes, deren Erkenntnis ihn zum Glauben an die Kulturmission der deutschen Nation führt, sieht Fichte in der natürlichen Veranlagung der Deutschen zu kulturschöpferischem Leben. Wenn es nicht zu sonderbar klänge, möchte man sagen: Fichte schaut die Originalität der Deutschen in ihrer Genialität! Ihm sind die Deutschen schlechthin das geistig schöpferische, das Neue weckende, das Ursprüngliche erfassende Element der Weltgeschichte. Das offenbart sich ihm schon an ihrer Sprache, die nichts Gemachtes ist, sondern der lebendige Ausdruck ihres völkischen Seins im Gegensatz zu den toten abgeleiteten Sprachen der anderen Völker, die jede Ursprünglichkeit und damit jede schöpferische Lebenskraft vermissen lassen (61) und selber als tot und abgestorben gelten können (62). Daher kann der Philosoph folgenden Vergleich zwischen den Deutschen und den anderen Völkern anstellen: „Nach allem wird der ausländische Genius die betretenen Heerbahnen des Altertums mit Blumen bestreuen und der Lebensweisheit, die leicht ihm für Philosophie gelten wird, ein zierliches Gewand weben; dagegen wird der deutsche Geist neue Schachte eröffnen, und Licht und Tag einführen in ihre Abgründe und Felsmassen von Gedanken schleudern, aus denen die künftigen Zeitalter sich Wohnungen erbauen. Der ausländische Genius wird sein ein lieblicher Sylphe, der mit leichtem Fluge über die Blumen hinschwebt . . . oder eine Biene, die aus denselben Blumen mit geschäftiger Kunst den Honig sammelt und ihn in regelmäßig gebauten Zellen zierlich geordnet niederlegt; der deutsche Geist ein Adler, der mit Gewalt seinen gewichtigen Leib emporreißt und mit starken und viel geübten Flügeln viel Luft unter sich bringt, um sich näher zu

heben der Sonne, deren Anschauung ihn entzückt" (63). So erkennt Fichte nicht nur die Bedeutung der Nation an, sondern billigt der Nation einen Genius zu, einen Volksgeist, aus dessen schöpferischer Kraft sich das Leben formt und gestaltet! Diese schöpferische Kraft wird ihm nun ein Unterscheidungsmerkmal für die Völker. Alle, „die selbst schöpferisch und hervorbringend das Neue leben" — alle diese „ursprünglichen Menschen" nennt der Philosoph in ihrer Zusammenfassung ein Urvolk, das Volk schlechtweg, Deutsche. Alle anderen, die sich darein ergeben, ein Zweites zu sein und Abgestammtes, die also kein ursprüngliches Leben führen und keine Schöpferkraft besitzen, stehen für ihn, als Volk betrachtet, außerhalb des Urvolkes und sind deshalb Fremde und Ausländer! (64). Seiner Ueberzeugung nach ist es dieser Nation, die bis auf diesen Tag sich das Volk schlechtweg oder Deutsche nennt, die wenigstens bis jetzt Ursprüngliches an den Tag gelegt und Schöpferkraft bewiesen hat, vorbehalten „den Bund zu erneuern und den Kreis zu schließen", sich mit besonnener und freier Kunst, vollendet und ganz, selbst zu dem zu machen, was sie sein soll (65). Um ihrer selbst und ihrer Aufgabe willen muß darum auch für die deutsche Nation gefordert werden, daß alles Art- und Wesensfremde, also Unvölkische ihr fern gehalten werde und „daß es je eher je lieber sich gänzlich von uns abtrenne" (66).

Es erhellt, daß dieses Volk etwas anderes ist als was es in früheren Jahren bei Fichte war, der es nur kannte als die Summe der zufällig in einem Staate beieinander lebenden Einzelmenschen. Wenn hier der Philosoph das Wort Volk nennt, dann ist es ihm der Inbegriff einer Lebenseinheit schlechthin, dann steht es vor seinem geistigen Auge da als eine Wesenheit, in der Göttliches im Menschlichen, Ewiges im Irdischen zum sichtbaren Ausdruck kommt. Ihm ist Volk „das Ganze der in Gesellschaft miteinander fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen, das insgesamt unter einem gewissen besonderen Gesetz der Entwicklung des Göttlichen aus ihm steht" (67). Im Vaterland umfaßt er mit innigem Gemüt jenes höchste Gut, in dem sich „Himmel und Erde, Unsichtbares und Sichtbares durchdringen und um das man bis auf den letzten Blutstropfen kämpft, um den teueren Besitz ungeschmälert wiederum zu überliefern an die Folgezeit" (68). Die Nation wird ihm zur Hülle des Ewigen (69). Volk und Vaterland bedeuten ihm Träger und Unterpfand der irdischen Ewigkeit (70). Hier ist jeder Individualismus ausgelöscht in staatspolitischer Beziehung. Der Einzelne ist für sich nichts; erst in der Volksgemeinschaft reift er zur Persönlichkeit und erhält er seine Vollendung. Der Mensch findet seinen wahren Lebensinhalt nur in der „wahrhaft vorhandenen, besonderen geistigen Natur der menschlichen Umgebung, aus welchem er selbst mit all seinem Denken und Tun und mit seinem Glauben an die Ewigkeit desselben hervorgegangen ist, dem Volk, von welchem er abstammt und unter welchem er gebildet wurde und zu dem, was

er jetzt ist, heraufwuchs“ (71). Aus solcher Anschauung erwächst für den Einzelnen die Pflicht, sich völlig an das Ganze, an das Gemeinsame, an das Volk hinzugeben. Wer den Trieb in sich hat „den Himmel schon auf dieser Erde zu finden und ewig Dauerndes zu verflößen in sein irdisches Tagewerk“ (72), wer durch sein Handeln ein Samenkorn streuen will zu unendlicher immer fortgehender Vervollkommnung seines Geschlechts und etwas Neues und vorher nie Dagewesenes hineinwerfen will in die Zeit, das in ihr bleibe und eine nie versiegende Quelle werde neuer Schöpfungen (73), wer eine Gewähr sucht, daß sein Erdenwirken ewig und unvergänglich sei (74), der muß den Fortbestand seiner Nation wollen. „Der Glaube des edlen Menschen an die ewige Fortdauer seiner Wirksamkeit auch auf dieser Erde gründet sich demnach auf die Hoffnung der ewigen Fortdauer des Volkes, aus dem er sich selber entwickelt hat, und der Eigentümlichkeit desselben. Diese Eigentümlichkeit ist das Ewige, dem er die Ewigkeit seiner selbst und seines Fortwirkens anvertraut, die ewige Ordnung der Dinge, in die er sein Ewiges legt.“ (75) Darum muß der ewig strebende Mensch die ewige Fortdauer seiner Nation mit heißem Herzen wünschen. Um diese zu retten, muß er sogar sterben wollen, damit diese lebe (76). Aus einer solchen, durch einen Ewigkeitsglauben bestimmten Auffassung von Volk und Nation sieht Fichte allein die wahre „höhere“ Vaterlandsliebe erwachsen, die den Edlen hinreißt, mit Freuden sein Leben zu opfern (77), und ihn bis zum Tode fürs Vaterland begeistern kann (78). Aus dieser Erfassung unseres Volkes als eines ewigen, und aus der Erkenntnis der besonderen ewigen Bestimmung unseres Volkes erwächst darum Recht und Pflicht, daß wir Deutsche unsere Eigenart wahren, unseren Volkscharakter pflegen, unser Volkstum schützen vor Verwelschung und Verfälschung und schließlich unser völkisches Sein unter den anderen Völkern immer stärker zur Auswirkung gelangen lassen! In diesem Sinn sagt der Philosoph, „daß ein wahrhafter Deutscher nur könne leben wollen, um eben Deutscher zu sein und zu bleiben, und die Seinigen zu eben solchen zu bilden“ (79).

Aus diesem tiefen Verständnis für die Wesenheit des deutschen Volkes erwächst unserem Denker auch eine neue Staatsauffassung. Fichte als Bekenner deutscher Volkheit wird zum Verkündiger der völkischen Staatsidee! Wer die Nation als eine schöpferische, Leben gestaltende Kraft erfaßt, aus deren Schoße Sprache und Weltanschauung in unendlicher Fülle quelle, dem muß auch eines deutlich werden, nämlich daß zwischen Volk und Staat ein ursprünglicher Zusammenhang besteht. In Fichtes Reden an die deutsche Nation tritt die innigste Verbundenheit von Volk und Staat, die engste Verbindung von Volks- und Staatsgedanken zu Tage. Er läßt erkennen, daß ihm eines ohne das andere nicht denkbar ist, daß eines das andere bedingt. Hier erscheint der Staat nicht wie einst in den Sturm- und Drangzeiten als eine fremde finstere Macht, die der Menschheitsidee

und dem nationalen Gedanken feindlich gegenübersteht, nicht als eine willkürliche Einrichtung des Ohngefähr ohne alle Beziehung auf die lebensvolle Aufgabe und wunderbare Eigenart des Volkes, sondern als ein dem Wesen und der Aufgabe der Nation entsprechendes organisches Gebilde (80). Fichtes Ueberzeugung ist es, „daß der Staat nicht Erstes und für sich selbst Seiendes, sondern daß er bloß das Mittel ist für den höheren Zweck der ewig gleichmäßig fortgehenden Ausbildung des rein Menschlichen in dieser Nation" (81). Klarer als je kommt es ihm ins Bewußtsein, daß der Staat nie und nimmer ein starrer Mechanismus sein kann und die Staatskunst keine „gesellschaftliche Maschinenkunst", die alles Leben in der Menschengemeinschaft zu einem großen und künstlichen Druck- und Räderwerk zusammenzufügen und die staatlichen Aufgaben wie „ein Rechenexempel aus endlichen und benannten Größen zu einer nennbaren Summe zu lösen" beabsichtigt. „Diese mechanische Ansicht der Gesellschaft", eine solche mechanistische Staatstheorie kann nach Fichtes Ansicht nur das Ausland haben, welches, weil in sich tot und starr, das Bestreben zeigt, auch für das staatliche Leben des Volkes eine starre und tote Ordnung der Dinge zu finden (82). Dieser Theorie gegenüber stellt Fichte „die echt deutsche Staatskunst". Dabei erkennt er an, daß auch sie gleich der falschen Staatsauffassung in der staatlichen Ordnung der Lebensverhältnisse seines Volkes „Festigkeit, Sicherheit und Unabhängigkeit von der blinden und schwankenden Natur" will; aber als ein in ihr lebendiges, schöpferisch tätiges Prinzip sieht er den in der Nation waltenden, im Volke ursprünglich wirkenden Geist. Dieser Volksgeist „ist für sie die aus sich selbst lebende und ewig bewegliche Triebfeder, die das Leben der Gesellschaft ordnen und fortbewegen wird". Und die staatliche Organisation dient als lebendiger Organismus der immer deutlicher sich ausbildenden Zweckbestimmung der Nation! (83).

Da nun die Zweckbestimmung der Nation auf geistig sittlichem Gebiet liegt, so verlegt der Philosoph den Aufgabenkreis des Staates ausschließlich auf das kulturelle Gebiet. Fichte fordert den Kulturstaat! Hier erkennen wir, welch eine Vertiefung unseres Denkers Auffassung vom Staatszweck im Laufe der Jahre erfahren hat. Ursprünglich in seinen politischen Erstlingsschriften konnte Fichte dem Staat überhaupt keine Bedeutung für Mensch und Volk zusprechen. Je eher der Staat sich überflüssig machen und verschwinden würde, desto besser für die Menschheit! Das war seine anfängliche staatsphilosophische Ueberzeugung. In weiterer Gedankenarbeit war er sich darüber klar geworden, daß der Mensch des Staates bedürfe um seines Schutzes und seiner Sicherheit willen. In dieser Zeit der beginnenden Darstellung und Ausarbeitung seiner Wissenschaftslehre und seines Denksystems läßt er es Aufgabe des Staates sein, für Ruhe und Ordnung zu sorgen. Diese Anschauung konnte einen Fichte auf die Dauer nicht befriedigen. An die Stelle des Polizeistaates setzte er nun den (geschlossenen) Handels-

staat, der das Wirtschaftsleben des Volkes auf eigene Füße zu stellen hat und es in sozialem Geist fördern und regeln muß, damit das geistig sittliche Leben der Nation sich um so freier entfalten könne. Sodann gewinnt der Philosoph die Erkenntnis, daß der Staat in gewissem Sinne auch ein Machtstaat sein muß, der sich um seines Volkes willen auch anderen Völkern gegenüber rücksichtslos und in guter Absicht durchzusetzen hat. Und hier äußert nun Fichte die so bedeutungsvolle Ueberzeugung, daß der Staat sittlicher Kulturstaat sein muß, dazu berufen, Hüter und Pfleger der höchsten Güter des Volkes zu sein! Alles was bisher im allgemeinen als Zweck des Staates angesehen wurde, nämlich Recht und Ordnung, Ruhe und Frieden, Arbeit und Brot dem Einzelnen zu gewährleisten, dies alles erklärt nun Fichte nur als „Mittel, Bedingung, Gerüst dessen, was die Vaterlandsliebe — wir würden sagen: was der nationale Staatsgedanke — will, des Aufblühens des Ewigen und Göttlichen in der Welt, immer reiner, vollkommener und getroffener im unendlichen Fortgange“ (84). So steht der Philosoph als Mahner vor uns, nicht alles Heil von der Wirtschaft, auch wenn sie unter staatlicher Leitung stände, zu erwarten, sondern unsere Interessen zu vergeistigen und zu versittlichen im Dienste der Nation und ihrer Bedeutung in der Geschichte der Menschheit! Als Aufgabe des Staates erklärt er es, als „höheren Staatszweck, im Volke immer den Geist lebendig zu erhalten, der die Nation als Hülle des Ewigen umfaßt, dem Volk den rechten geistigen Lebensinhalt zu geben, damit auch ferner Göttliches aus ihm hervorbrechen“ kann (85), im ganzen genommen, das Volk zur rechten sittlichen und göttlichen Lebensauffassung „heraufzuerziehen“. Nationalerziehung — das ist das große Staatsprogramm, das Fichte in seinen Reden an die deutsche Nation aufstellt und dessen sofortige Durchführung er für nötig hält. Wenn alle anderen Mittel nichts helfen und nicht anwendbar sind, dann muß eben eine geistige Mobilisierung durch eine alle Schichten erfassende Erziehung erfolgen, um die Nation vor dem Untergang zu bewahren. Das einzige Rettungsmittel sieht der glühende Vaterlandsfreund in der vom Staate zu fordernden Erziehung der Nation zu einem ganz neuen Leben (86). Nur ein Volk, dessen Glieder sich zu einer Weltauffassung voll reiner Sittlichkeit und echten Menschentums gebildet haben (87), wird sich erhalten und zu einem neuen Sein gestalten können. Von einer solchen staatlichen Nationalerziehung verspricht sich Fichte alles (88). Zu tiefst ist er davon überzeugt, daß, wenn erst ein in der richtigen Weise erzogenes Geschlecht vorhanden ist, „alles, was wir mit unseren kühnsten Wünschen begehren können, aus dem Dasein desselben von selbst sich ergeben und aus ihm natürlich hervorwachsen“ wird (89). Mit tiefem Ernst vertritt er daher die Forderung an den Staat, für Volkserziehung, für Nationalbildung Sorge zu tragen, „damit wir noch vor unseren Augen dasjenige entstehen sehen, was die dem deutschen Namen vor unseren Augen zugefügte Schmach einst von unserem An-

denken abwaschen wird" (90) Es wird ewig unvergessen bleiben, welchen Dienst Fichte unserem Volke mit dieser Forderung der Erziehung durch den Staat im Sinne Pestalozzis erwiesen hat. Aber auch darin besteht seine unvergängliche Bedeutung, daß er den Staat zum Hüter und Pfleger der geistigen Kräfte des Volkes macht, dem Staat die Förderung der innerlichen Werte der Nation anvertraut und in lichter Klarheit den sittlichen Staatsgedanken für das Volk der Deutschen herausstellt!

Wie kein anderer zuvor legt Fichte — und hier macht sich der Einfluß der Romantik deutlich bemerkbar — die innere Verbundenheit von Volk und Staat, ihre Wechselwirkung und gegenseitige Bindungen klar. Und dies immer unter Betonung der universalen Idee der Menschheit. Träger des allgemeinen menschlichen Kulturideals ist ihm die deutsche Nation; Mittel und Weg zur Erreichung dieses Ideals ist ihm der deutsche Staat (91). Kein Zweifel, daß der Philosoph den modernen National-Staatsgedanken vorweg gedacht und erfaßt hat! Aber auch darüber darf kein Zweifel bestehen, daß er diese ideelle Einheit von Volk und Staat in der Wirklichkeit nicht gegeben sah. Sein geistiges Auge schaut zwar *eine* Nation, aber nicht einen Staat, sondern eine *Fülle* sich bekämpfender deutscher Staaten und Herrschaften. Seinem Empfinden entspräche dieser *einen* Nation auch *ein* Staatsgebilde. Den gegenwärtigen Zustand der staatlichen Zersplitterung empfindet er als unnatürlich, während er mit den Romantikern dem deutschen Mittelalter mit seiner Geschlossenheit und Einheitlichkeit des staatlichen Wollens eine offene Zuneigung entgegenbringt (92). Die Frage muß offen bleiben, ob nicht auch die Reichsidee, welche teilweise die Romantiker beherrscht, ihn erfaßt hat. Hier in seinen Reden scheint Fichte die vorhandene Viel- und Kleinstaaterei als etwas Gegebenes und schwer zu Aenderndes hinzunehmen. Er sucht mit dieser Tatsache so gut es geht fertig zu werden und tröstet sich damit, daß ja auch bei den alten Griechen „der Staat und die Nation sogar von einander getrennt und jedes für sich dargestellt" (93) war, ohne daß dies ein Schaden gewesen wäre für ihre kulturellen Höchstleistungen. Und so kann er schließlich „diese republikanische Verfassung — gemeint ist eben diese Vielstaaterei — geradezu als die vorzüglichste Quelle deutscher Bildung und das erste Sicherungsmittel ihrer Eigentümlichkeit" ansehen (94). Er glaubt in ihr einen höheren Grund für die höhere Bildung der Deutschen sehen zu dürfen. Seine eigenen Erfahrungen bestätigen seine Meinung; denn „wer durch die Richtung, die seine Bildung nahm, mit seiner nächsten Umgebung entzweit wurde, fand leicht anderwärts willige Aufnahme, fand neue Freunde statt der verlorenen, fand Zeit und Ruhe, um sich näher zu erklären, vielleicht die Erzürnten selbst zu gewinnen und zu versöhnen und so das Ganze zu einigen. Kein deutsch geborener Fürst hat es je über sich vermocht, seinen Untertanen das Vaterland innerhalb der Berge oder Flüsse, wo er regierte, abzustecken und dieselben zu betrachten als gebunden an die Erdscholle . . . .

Und so fand denn, bei manchen Einseitigkeiten und Engherzigkeiten der besonderen Staaten dennoch in Deutschland, dieses als ganzes genommen, die höchste Freiheit der Erforschung und der Mitteilung statt, die jemals ein Volk besessen; und die höhere Bildung war und blieb allenthalben der Erfolg aus der Wechselwirkung der Bürger aller deutschen Staaten" (95). So meint Fichte selbst das, was die innerdeutsche Politik der Vergangenheit an Unzuträglichkeiten gezeitigt und an Unschönem kund getan hat, um der kulturellen Vorteile willen in Kauf nehmen zu sollen und zu können. Ihm kommt es eben nicht auf die äußere Erscheinung des staatlichen Lebens an, sondern auf den innneren geistig-sittlichen Gehalt. Ihm liegt es daher auch völlig fern, in seinen Zuhörern einen dynastischen oder partikularistischen Patriotismus zu entzünden, so sehr ihm Preußen, sein Land und sein Herrscherhaus, auch ans Herz gewachsen ist. Einzelstaaten mögen sein, aber darüber steht ihm das Vaterland und die deutsche Nation als Hort des Menschheitsideals. Für Fichte ist der Mensch im Bereich der deutschen Sprachgrenzen geradezu ein doppelter Bürger, nämlich zunächst Bürger seines Geburtsstaates, sodann aber in besonderer Weise Bürger „des ganzen gemeinsamen Vaterlandes deutscher Nation" (96).

Fichtes Heimat ist das geistige Deutschland! Dieses umfaßt er mit der ganzen Kraft seines Herzens. Ihm gehört die „höhere" Vaterlandsliebe, zu der er seine Hörer hinreißen will. In ihm erblickt er den Hort der Menschheit; auf ihm beruht allein der Fortgang der Menschheitsentwicklung. Dieses geistige Deutschland erschaut der Patriot als eine unteilbare Einheit, als eine Einheit, die nicht bestimmt ist durch die äußere Begrenzung der Wohnsitze, durch die zufällige Trennung der Staaten, sondern durch die unsichtbaren Bande gleicher Sprache (97). Eine ideelle Einheit ist es ihm, „schon vor aller menschlichen Kunst durch die bloße Natur aneinander geknüpft, das sich untereinander versteht, fähig ist, sich immerfort klarer zu verständigen und ist natürlich eins und ein unzertrennliches Ganzes" (98).

In diesem Sinn einer einigen deutschen Kulturnation ist Fichte der Trommler zur deutschen Einheit. Er will ja auch nur reden „für Deutsche schlechtweg, von Deutschen schlechtweg, nicht anerkennend, sondern durchaus beiseite setzend und wegwerfend alle die trennenden Unterscheidungen, welche unselige Ereignisse seit Jahrhunderten in der einen Nation gemacht haben" (99). Ihm ist die Einheit nicht nur ein schöner Traum, sondern eine Notwendigkeit, „die da entstehen soll und muß, wenn wir nicht ganz zu Grunde gehen sollen" (100). Nur in der Einigkeit der Deutschen unter sich selber ist das allgemeine Heil zu finden (101). Einem Seher gleich schaut er — wie einst der Prophet Jeremia — neues Leben erblühen aus verdorrten Gebeinen und sieht erfüllt der Deutschen Einheitsstreben: „Lasset immer die Bestandteile unseres höheren geistigen Lebens ebenso ausgedorret und eben darum auch die Bande unserer Nationaleinheit ebenso zerrissen, und in wilder Unordnung ebenso durcheinanderzerstreut herum-

liegen, wie die Totengebeine des Sehers; lasset unter strömenden Regengüssen und sengendem Sonnenscheine mehrere Jahrhunderte dieselben gebleicht und ausgedorret haben — der belebende Odem der Geisterwelt hat noch nicht aufgehört zu wehen. Er wird auch unseres Nationalkörpers erstorbene Gebeine ergreifen und sie aneinander fügen, daß sie herrlich dastehen in neuem und verklärtem Leben" (102). Fürwahr, welcher große deutsche Philosoph hat sich so eins gewußt mit dem deutschen Volke wie Fichte und hat einen solchen Glauben an die Zukunft unseres Vaterlandes gezeigt wie der Redner an die deutsche Nation zu einer Zeit, da nicht mehr viel zu glauben und zu hoffen war?

Einst hat Fichte geschwärmt für das Ausland und alles Heil und alle Weltverbesserung von der französischen Nation erwartet. Das waren die Tage der unverständigen Jugend (103). Weit liegen sie hinter ihm! Er hat erkannt, daß die Freiheit der französischen Revolution ein Phrase war, eine Redensart, an der man sich berauschte, aber nicht die wahre Freiheit, die zum Höchsten führt und unter dem Gesetz der Vernunft zur Vollkommenheit leitet. Willkür ist's, was der Umsturz gebracht, Zerstörung ist, was das Ausland darbietet. So innig fühlt sich Fichte mit seinem Volk verbunden, daß er es warnt, irgendwie auf die Lockung der Feinde zu hören: Die Franzosen sind ein totes Volk; sie sprechen keine lebendige Sprache; sie haben keinen Charakter; sie sind nur beseelt von Eigennutz und Schlauheit; es gilt daher sich gegen ihren ertötenden Geist abzusperren. Ganz besonders laut und dringlich aber warnt der Philosoph vor der Gottesgeißel Napoleon. Nirgends in den Reden wird freilich sein Name erwähnt. Aber keiner hat es so trefflich verstanden, den Eroberer zu charakterisieren, und keiner hat es so kühnlich gewagt, ihn in den Augen des deutschen Volkes herunterzusetzen und ihm den Glorienschein vom Haupt zu reißen wie er. Für Fichte ist an Napoleon nichts menschlich Großes! Ihm erscheint er geradezu als die Verkehrung wahren Menschentums. Ihm ist er das Sinnbild schrankenlosester Willkür, hemmungslosester Ichsucht und zerstörender Kraft. Während eine Welt vor dem Eroberer zittert, steht unser Idealist furchtlos da, im Namen der Menschheit furchtbare Anklagen gegen ihn schleudernd, weil er die Einzelseele wie die Volksseele knebelt und herabwürdigt statt sie emporzuziehen zur wahren Freiheit und Veredelung. Hohn und Spott gießt er aus über das „menschenfeindliche und sehr kleine und niedrige Prinzip", das da jede Regung selbständiger Kraft unterdrückt und selbst „Sittlichkeit, Religion, Veredelung der Gemüter nicht zuläßt, weil allein in der Herabwürdigung der Menschen, in ihrer Dumpfheit und ihren Lasten für ihn Heil sei und Hoffnung sich zu erhalten" (104). Fichte scheut sich nicht, sein Urteil über die ungeheuerlichen Pläne Napoleons zur Universalmonarchie offen auszusprechen; er nennt sie hassenswürdig und vernunftlos; er sieht in ihnen eine ungeheure Roheit und Feindseligkeit gegen das menschliche Geschlecht; und der ganze Krieg ist ihm

ein einziger Plünder- und Raubzug. Wer näher zusieht, so meint er, der erkennt die Täuschung: „Da fällt die tierische Roheit und die schamlose und freche Raubsucht selbst dem Blödsinnigsten in die Augen und der Abscheu des ganzen menschlichen Geschlechts erklärt sich laut. Mit solchen (Soldaten) kann man die Erde zwar ausplündern und wüste machen und sie zu einem dumpfen Chaos zerreiben, nimmermehr aber sie zu einer Universalmonarchie ordnen" (105). Andere mögen sich in Lobeserhebungen über Napoleon nicht genug tun und begeistert ausrufen: Welch' ein erhabenes Genie, welch' eine tiefe Weisheit, welch' ein umfassender Plan — Fichte beugt seinen Nacken nicht, und köstlich mag es für seine zahlreichen Freunde gewesen sein, mitzuerleben, wie er am Schluß seiner 13. Rede mit ein paar wuchtigen Schlägen den Götzen des neuen Jahrhunderts in Trümmer schlägt: „Ueberlassen wir es dem Ausland, bei jeder neuen Erscheinung mit Erstaunen aufzujauchzen; in jedem Jahrzehnt sich einen neuen Maßstab der Größe zu erzeugen und neue Götter zu erschaffen und Gotteslästerungen zu reden, um Menschen zu preisen. Unser Maßstab der Größe bleibe der alte: Daß groß sei nur dasjenige, was der Ideen, die immer nur Heil über die Völker bringen, fähig sei und von ihnen begeistert; über die lebenden Menschen aber laßt uns das Urteil der richtenden Nachwelt überlassen!" (106).

In den Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters hat Fichte vor ein paar Jahren ganz im weltbürgerlichen Sinn fragen können, was denn das Vaterland des wahrhaft gebildeten Europäers sei, und sich erhaben gezeigt über nationale Staats- und Kulturfragen. Hier in seinen Reden bekennt er sich freimütig zu Deutschland als seinem Vaterland. Die Verwirklichung seiner Ideale erwartet er nicht mehr von einer unwesenhaften Menschheit, sondern von dem Volk, das sein Fleisch und sein Blut ist! Zu tief hat er mit der Romantik die Bedeutung der gottgewollten Unterschiedlichkeit der Nationen erkannt. Eine Vermischung dieser differenzierten Völker und Verwischung der vorhandenen, in dem Nationalcharakter begründeten völkischen Unterschiede lehnt er ab. „Nur in den unsichtbaren und den eigenen Augen verborgenen Eigentümlichkeiten der Nation als demjenigen, wodurch sie mit der Quelle ursprünglichen Lebens zusammenhängen, liegt die Bürgschaft ihrer gegenwärtigen und zukünftigen Würde, Tugend, Verdienstes; werden diese durch Vermittlung und Verreibung abgestumpft, so entsteht Abtrennung von der geistigen Natur aus dieser Flachheit, aus dieser die Verschmelzung aller zu dem gleichmäßigen und aneinanderhängenden Verderben" (107). Damit warnt der Denker geradezu vor einem Aufgeben nationaler Eigenart, das zum Untergang führen muß und ruft vielmehr auf zu bewußter Pflege deutschen Volkstums. „Möchten wir bleiben, so wie wir sind; ja wenn wir es vermöchten, noch stärker und entschiedener zu werden also wie wir sein sollen!" (108).

Als Verkündiger und Prediger echten deutschen Volkstums —

so steht Fichte in seinen Reden an die deutsche Nation vor uns. Jede Prahlerei, jede Dünkelhaftigkeit liegt ihm fern, wenn er so eindringlich die besondere Bestimmung des deutschen Volkes betont. Er ist ja auch nicht blind gegen die Fehler seines Volkes. Mit aller Schärfe geißelt er das Laster der „Ausländerei" als eine Grundseuche des ganzen germanischen Stammes. Als wär's für unsere Zeit bestimmt, so spricht er es aus: „Auch unseren Ohren tönt gar leicht römischer Laut vornehm, auch unseren Augen erscheint römische Sitte edler, dagegen das Deutsche gemein . . . Solange wir deutsch sind, erscheinen wir uns als Männer, wie andere auch; wenn wir halb oder auch über die Hälfte undeutsch reden und abstechende Sitten und Kleidung an uns tragen, die gar weit her zu kommen scheinen, so dünken wir uns vornehm. Der Gipfel aber unseres Triumphes ist es, wenn man uns gar nicht mehr für Deutsche, sondern etwa für Spanier oder Engländer hält, je nach dem nun einer von diesen gerade Mode ist" (109). Bittere Worte spricht er über die Sucht der Deutschen, es den Fremden in allem nachzutun; die Schale seines Zornes aber gießt er aus über die, welche sich in Liebedienerei gegenüber den fremden Machthabern und in Verhöhnung des eigenen Volkes nicht genug tun können. „Es ist eine Schmach, die wir Deutsche mit keinem der anderen europäischen Völker, die in den übrigen Schicksalen uns gleich geworden sind, teilen, daß wir so bald nur fremde Waffen unter uns geboten, gleich als ob wir schon lange auf diesen Augenblick gewartet hätten, in Schmähungen uns ergossen über unsere Regierungen und unsere Gewalthaber, denen wir vorher auf eine geschmacklose Weise geschmeichelt hatten, und über alles Vaterländische . . . Am allertiefsten endlich erniedrigt es uns vor dem Auslande, wenn wir uns darauflegen, demselben zu schmeicheln „und den neuen Herren Weihrauch zu streuen" (110).

Aber Fichte erkennt erst recht die guten Eigenschaften seines Volkes an — Eigenschaften, die eben kein anderes Volk aufzuweisen hat und um derentwillen die deutsche Nation ihren Platz behaupten muß in der Menschheit. Diese Tugenden will er gefördert und gepflegt sehen. „Wir müssen eben zur Stelle werden, was wir ohnehin sein sollten, Deutsche" (111). Ihm entspringt aus dem Deutschsein die Aufgabe Deutsch zu werden. Die „Deutschheit", von der er an anderer Stelle spricht, ist ihm nicht nur etwas Gegebenes, was in Natur und Geschichte seine Begründung hat, sondern bedeutet ihm erst recht etwas Aufgegebenes, eine Aufgabe, die es um der Menschheit willen zu erfüllen gilt. So fordert er von seinen Deutschen vor allem eins: Charakter anschaffen! Dazu ist ihm allein der Deutsche fähig, weshalb er auch jenen bekannten Satz prägen kann: Charakter haben und Deutschsein ist ohne Zweifel gleichbedeutend" (112). Fichte fühlt die große weltbewegende Entscheidung nahen über Leben und Tod, über Untergang und Auferstehen der deutschen Nation und mit ihr der Menschheit. „Der Kampf der Waffen ist beschlossen; es erhebt sich,

so wir es wollen, der neue Kampf der Grundsätze, der Sitten, des Characters" (113). Wird das Gute siegen? Wird es gelingen, den Untergang des Vaterlandes und mit ihm der Menschheit abzuwenden? In herzbewegenden beschwörenden Worten ruft Fichte am Schlusse seiner herrlichen Reden sein deutsches Volk auf, um seiner Sendung für die Menschheit willen sein Volkstum zu verteidigen, zu erneuern und zum Sieg zu führen (114). So klingt auch hier in seinen Reden wohl das Universale durch das Nationale hindurch. Aber das Nationale, das Völkische ist ihm die besondere Ausprägung des allgemein Menschlichen. Das Höchste und Heiligste der Menschheit ist ihm eingeschlossen in das Leben und Dasein des Volkes. Und um dieses Höchsten und Heiligsten willen, das die Nation als ein Stück der Ewigkeit umfaßt, ist Fichte der Gottesstreiter für das Deutschtum, ist er der begeisterte und aufrüttelnde Erwecker neuen völkischen Lebens und wird der Bahnbrecher des nationalen Staatsgedankens und der Herold der völkischen Staatsidee, um deren Verwirklichung dann Deutschland im 19. Jahrhundert unter Einsatz von Gut und Blut gekämpft und auch heute noch in diesem Jahrhundert so schwer zu ringen hat.

Nach dem Frieden von Tilsit hatte der Preußenkönig jenes Fürstenwort geprägt: „Der Staat muß durch geistige Kräfte ersetzen, was er an physischen verloren hat". Fichte ist einer der Männer, die diesem Ausspruch gemäß nach dem verlorenen Krieg geistige Kräfte zu schaffen sich bemühen; und der Geist, der aus seinen Reden fließt, der im Wort die Zuhörer hinreißt und in Schrift Tausende begeistert, wird ein Teil von jener Kraft, die das darniedergesunkene Deutschland zu neuem nationalen Leben, zu neuer staatlicher Macht emporzuheben vermag. Der Philosoph steht in diesem seinem Bemühen, der völkischen Staatserneuerung die nötige geistige Grundlage zu geben, nicht allein. Man denke an Namen wie Schleiermacher, E. M. Arndt, W. v. Humboldt u. a. Auch in der Betonung des völkischen Moments für den Wiederaufbau des Staates hat Fichte Männer seinesgleichen neben sich. Gerade Arndt, der bereits 1802 in seiner Schrift „Germanien und Europa" die Forderung der Einheit des Volkes und des Staates aufgestellt hat, wird in den Jahren der Schmach nicht müde, in Wort und Lied sein Volk zu preisen, deutsche Art und deutsche Sitte, deutsche Treue und deutschen Glauben zu erheben gegenüber der Verwelschung allerseits. Und nicht unerwähnt bleibe, bei all seiner Absonderlichkeit, der Turnvater F. L. Jahn, der das Wort „Deutsches Volkstum" zu Ehren bringt und Männer wie Jünglinge hineinreißt in das große vaterländische Geschehen mit der Forderung: „Wir wollen für Volk und Vaterland keinen Gedanken zu hoch halten, keine Arbeit zu mühevoll, kein Opfer zu groß und keine Tat zu gewagt".

In all den Jahren der Schmach und der Erniedrigung erweist sich Fichte von unerschütterlicher Treue zu seinem deutschen Volk.

Gerade sein persönliches Verhalten so voller Hingabe, so voller Pflichtgefühl, so voll selbstverständlichen Heldentums machen das, was er sagt, so bedeutsam und wirkungsvoll. Der Redner an die deutsche Nation steht mit seinem Leben ein für seine Ueberzeugung, für seine Lehre, für seine Idee. Bittere Jahre muß er mit den Seinen durchmachen, da er doch durch den Krieg um seine feste Professur in Erlangen gekommen ist. Im Herbst 1808 muß er noch eine schwere Krankheit erdulden, die ihn auf lange Zeit arbeitsunfähig macht und ihn in große Not bringt. Erst im Jahre 1809 gelingt es seinen Freunden, ihm einen geregelten Jahresgehalt von 800 Talern zu verschaffen, wobei W. v. Humboldt, als Chef der Sektion für den Unterricht, beim König warme Worte für den Mann findet, „welchen Deutschland zu den ersten seiner Philosophen zählt, und der auch in den unglücklichen Zeiten die überzeugendsten Beweise der Festigkeit seines Charakters und der Reinheit seines Patriotismus gegeben hat“ (116). Wie dann im Jahre 1810 die Berliner Universität gegründet wird als eine Hochschule nicht für totes Wissen, sondern zur gründlichen Wiederbelebung des Volksgeistes „in Moralität, Patriotismus, Anhänglichkeit an die Verfassung“, erhält auch Fichte einen akademischen Lehrstuhl und wird der erste Rektor. Aber selbst in seinen wissenschaftlichen Vorlesungen verläßt ihn nicht der Gedanke an das Schicksal seines Vaterlandes. Unaufhörlich hält ihn wie die ganze Oeffentlichkeit die eine Frage in Bann, wie die Zukunft sich gestalten wird. Das Jahr 1812 kommt heran, es bringt den Krieg Frankreichs gegen Rußland. Wie wird der Ausgang sein? Alle Welt fühlt die große Entscheidung nahen. Fichte selber ahnt, daß jetzt der entscheidende Wendepunkt sich vorbereite. Als französische Heere, nun zu des Patrioten Leidwesen, im Bündnis mit Preußen sich Berlin nähern, erhält der Philosoph durch einen Freund den Wink, das Vorrücken der Franzosen in keinem Fall abzuwarten, sondern nach Rußland zu entfliehen; sein Name werde als erster genannt unter den gefürchteten Aufwieglern gegen Frankreich, und bei der Gewaltsamkeit, die alle Schritte Napoleons bezeichne, könne besonders unter den gegenwärtigen Umständen ein bloßer Verdacht hinreichen, das Schlimmste befürchten zu lassen. Fichte schlägt die Warnung in den Wind. Bezeichnenderweise antwortet er: so sehr er auch dankbar sei für diese Warnung, so fest stehe sein Entschluß, nicht zu fliehen. Sein Leben gehöre der Wissenschaft und dem Vaterlande; beiden könne seine Flucht nichts nützen, wohl aber sein ruhiges Bleiben und sein getreues Arbeiten an der ihm angewiesenen Stelle; so möge ihn jedes Schicksal treffen (117). Aber ohne ihn oder jemand anders zu behelligen, durchziehen die französischen Heere die preußische Hauptstadt und ergießen sich hinein in das weite russische Land. Die Spannung in Berlin, in den maßgebenden Kreisen der Regierung wie beim einfachen Volk, in den akademischen Hörsälen, bei Professoren wie Studenten steigt ins Ungeheure. Wird sein unersättlicher Machthunger den Eroberer in den

endlosen Gefilden Rußlands ins Verderben stürzen? Da kommt die niederschmetternde Nachricht von der Einnahme Moskaus durch Bonaparte. Bedeutet dies, so fragt man sich im Fichte'schen Kreis, daß Rußland Frieden schließen, daß Napoleon unbeschränkter Herr der Welt sein würde? Dann überstürzen sich die Ereignisse. Aus Flüstern und Raunen, aus Gerücht und Gerede schält sich die klare Nachricht heraus vom völligen Zusammenbruch der französischen Armee und ihrem fluchtartigen Rückzug aus Rußland. Für Preußen schlägt die Stunde, mit Macht sein Schicksal zu wenden. Der König verlegt seine Residenz nach Breslau und erläßt von dort einen Aufruf an die Jugend, sich zum Schutze des Vaterlandes zur Verfügung zu stellen. Fichte zweifelt nicht daran, daß es nun den letzten Kampf gelte. Sein Entschluß ist gefaßt, er will nach allen seinen Kräften an diesem Kampf teilnehmen. So bricht er am 13. Februar 1813 seine Vorlesung über die Wissenschaftslehre ab und entläßt seine jungen Hörer, die nun in des Vaterlandes Schicksalsstunde an einen anderen Ort als den Hörsaal gehören, mit einer inhaltsreichen, tiefempfundenen Rede (118). Wie 1806 drängt es ihn, das Heer als Redner zu begleiten. Er fühlt es als seinen innersten Beruf, „in der gegenwärtigen Zeit und für den nächsten Zweck die höhere Ansicht an die Menschen zu bringen, die Kriegführer in Gott einzutauchen" (119). Zu seinem großen Kummer wird sein Antrag wiederum abgelehnt. So bleibt ihm, der nicht untätig bleiben kann und will, nichts anderes übrig, als in Berlin durch die Gabe des Wortes für die große Sache zu wirken. So nimmt er denn seine Vorlesungen wieder auf, dabei aber ganz unter dem Eindruck des Weltgeschehens stehend, was ihn zu mancherlei Exkursen auf das so wichtige Gebiet der Tagespolitik veranlaßt. Diese Vorträge verschiedenen Inhalts aus der angewendeten Philosophie, die erst nach seinem Tode unter dem nicht gerade glücklichen Titel „Die Staatslehre" erschienen, lassen die ungeheure geistige Spannung erkennen, unter der sie entstanden sind. Sie bringen zum Ausdruck, wie das ganze Denken Fichtes hineingezogen ist in die deutsche Schicksalsfrage, und wie ihm Sein oder Nichtsein der deutschen Nation zur Schicksalsfrage der Menschheit wird. Dabei läßt er eine immer tiefer in die politisch-wirkliche Welt eindringende Erkenntnis offenbar werden, ohne dabei sein Idealbild vom vollkommenen Staat aufzugeben. Gerade darum, weil Fichte in diesen kurzen, politischen Fragmenten einen klaren Sinn für Realpolitik verbunden mit höchstem sittlichen Wollen bekundet, muß uns für unsere Untersuchung dieser politische Nachlaß des großen Denkers noch abschließend beschäftigen (120).

In der prächtigen Abhandlung „Ueber dem Begriff des wahren Krieges" erklärt Fichte gleich zu Eingang diesen begonnenen Kampf gegen Frankreich als eine unmittelbare Volkssache. Er begrüßt es, daß die Regierung den gegenwärtigen Krieg zu einem wahren gestempelt hat, und nennt die diesbezügliche Verordnung, vor allem die

über den Landsturm, einen der seltenen, nicht oft erlebten Fälle, wo Wissenschaft und Regierung übereinkommen. In einem solchen wahrhaftigen Krieg kann sich der Einzelne nicht an das Wort klammern „Ruhe ist die erste Bürgerpflicht", um sich neutral zu verhalten und einen „guten Vorrat weißen Brotes, frischen Fleisches und stärkender Getränke" aufzubewahren, mit denen er nach Ausgang des Kampfes dem Sieger, welcher von beiden es sei, sich empfehle und dessen Gewogenheit gewinne. So gehe es auch nicht an, daß die Herrscherfamilie durch Söldnertruppen ihre Sache ausfechten lasse. Und in diesem eigentlichen Krieg, der nicht Sache der Herrscherfamilien, sondern Sache des Volkes ist, gibt es für Fichte keine Stellvertretung. „Es ist darum jedem für die Person und ohne Stellvertretung aufgegeben der Kampf auf Leben und Tod." Keine Schonung weder des Lebens noch des Eigentums! Keine Rechnung auf künftigen Frieden! Keinen Frieden ohne vollständigen Sieg! So kann es Fichte seinem Volk und seinem Fürsten zurufen und nennt die Miesmacher jämmerliche Wichte und Feiglinge; das Buhlen um des Feindes Gunst heißt er Verworfenheit und Verbrechen. Im Zorn der freien Rede reißt er dem frechen Gegner die Maske vom Gesicht und gibt eine berühmt gewordene Charakteristik Napoleons. Er sieht in dem Corsen alles Böse, gegen Gott und Freiheit Feindliche, was seit Beginn der Welt bekämpft worden ist von allen Tugendhaften, zusammengedrängt und auf einmal erschienen, ausgestattet mit aller Kraft, die das Böse haben kann. Und zwar zu dem Zwecke, damit auch alle Kraft des Guten, die jemals in der Welt erschienen ist, sich vereinigen und jenes überwinden soll. „Das Reich des Teufels — so sagt Fichte — ist nicht dazu da, damit es sei und ertragen werde, sondern damit es zerstört und durch seine Zerstörung der Name Gottes verherrlicht werde. Ist dieser Mensch eine Rute in der Hand Gottes, wie viele meinen und wie ich in gewissem Sinne zugebe, so ist er's nicht dazu, daß wir ihr den entblößten Rücken hinhalten, um vor Gott ein Opfer zu bringen, wenn es recht blutet, sondern daß wir dieselbe zerbrechen." Statt mit seinem gestählten, kräftigen, unerschütterlichen Willen ein Wohltäter und Befreier der Menschheit zu werden, ist er, weil er auch nicht einmal die geringste Ahnung von der sittlichen Bestimmung des Menschengeschlechts hat, zu ihrem Tyrannen, zum eingebildeten, egoistischen „Herrn der Welt" geworden. „Wie der Geier schwebt über den niederen Lüften und umherschaut nach Beute, so schwebt er über dem betäubten Europa, lauschend auf alle falschen Maßregeln und Schwächen, um flugschnell herabzustürzen und sie sich zu nutze zu machen." Dieser Feind des Menschengeschlechtes, der listig und lauernd die Nation um die Freiheit betrogen, muß besiegt werden um der höheren Idee der Menschheit willen. So erscheint auch hier das Verständnis Fichtes für die Staatsnotwendigkeiten durchaus geknüpft an das allgemein Menschliche, in dessen Dienst die Nation steht. Dem Philosophen ist die Erkenntnis auf-

gegangen, daß die Lebenserscheinungen seines Volkes im Staatlichen und Geschichtlichen auf einer ihm gestellten sittlichen Aufgabe beruhen: Das Bild Gottes in dieser Zeitlichkeit zur Darstellung zu bringen, in einem Reich des Rechtes und der Freiheit und der endlichen Vollendung!

Gelingt so unserem Philosophen die Gleichsetzung von Rechtsidee und Staatsidee, und die Verbindung von Sittlichkeit und Machtstaatsgedanken, so muß zur Beurteilung der Fichte'schen Staatsphilosophie in seinem letzten Lebensabschnitt noch eines mit Deutlichkeit betont werden: Das Staatsideal Fichtes erhält seinen schönsten Glanz und wertvollsten Inhalt aus der Reichgottesidee! Dieser Gedanke, wie sich das göttliche Reich auf dieser Erde verwirkliche, ist ihm mitten in dem Kampf, ja gerade in dem Kampf seines Volkes so wichtig, daß er in seinen staatspolitischen Vorträgen sich eingehend mit der Frage beschäftigt: „Wie löst dem Reiche Gottes zu Gunsten der Staat, der von dieser Welt ist, sich auf?" Daraus erhellt, daß dem Philosophen nach wie vor der Staat nichts Erstes und Letztes ist, sondern bei allem Glauben an seinen Bestand und seine Notwendigkeit nur Mittel zum Zweck. Ihm ist es eine innerste Ueberzeugung, daß der Staat, so nötig er jetzt ist, doch eines Tages sich auflösen wird. Dann, wenn der „erste Durchbruch des Reiches Gottes in einem christlichen Volke" erfolgt, wird „der dermalige Zwangsstaat an seiner eigenen, durch die Zeit herbeigeführten Nichtigkeit ruhig absterben". Dann wird seine Hoffnung in Erfüllung gehen, was er jetzt als ein fernes Ideal schaut, daß „das ganze Menschengeschlecht auf der Erde umfaßt werde durch einen einzigen innig verbündeten christlichen Staat, der nun nach einem gemeinsamen Plane besiege die Natur und dann betrete die höhere Sphäre eines anderen Lebens". Und nun von diesem hohen universalen Standpunkt aus wird unserem Philosophen die Bedeutung seines Volkes und Vaterlandes hehr und heilig. „Dieses Postulat nun von einer Reichseinheit, eines innerlich und organisch durchaus verschmolzenen Staates darzustellen, sind die Deutschen meines Erachtens berufen, und dazu da im ewigen Weltplane", so kann es Fichte voller Stolz in schwerer Zeit ausrufen. Als Sendung der Deutschen bezeichnet er es, daß von ihnen aus erst wird dargestellt werden ein wahrhaftes Reich des Rechts, wie es noch nie in der Welt erschienen ist, in aller Begeisterung für Freiheit, gegründet auf Gleichheit alles dessen, was Menschenangesicht trägt. Auch wenn hier das Humanitätsideal der Aufklärung wieder zum Durchbruch kommt, so wird es doch zurückgedrängt durch die von Fichte erkannte nationale Idee: „Nur von den Deutschen (wird dieses Reich dargestellt werden), die seit Jahrtausenden für diesen großen Zweck da sind, und langsam demselben entgegenreifen; — ein anderes Element ist für diese Entwicklung in der Menschheit nicht da".

Wie tief der Reichgottesgedanke im nationalpolitischen Denken Fichtes sich auswirkt, läßt auch jener andere Exkurs zur Staatslehre erkennen, der über „alte und neue Welt" handelt. Hier offenbaren

sich die tiefsten Ueberzeugungen der Fichte'schen Geschichtsphilosophie in einigen wenigen klar durchdachten Sätzen. Darnach ist ihm die Weltgeschichte nichts anderes als die Geschichte des Reiches Gottes. „Die Welt geht aus von einer geglaubten und endet in einer durchaus verstandenen Theokratie". Diesem Ziel hat alles Weltgeschehen zu dienen, auch der Staat und das Volk. Das Christentum erscheint dem Denker als die die Welt umgestaltende Kraft. Es ist ihm nicht nur eine Lehre für die ewige Seligkeit, sondern „historisches Prinzip". Es enthält die Aufgabe der Reichsstiftung auf dieser Erde. Die Kirche, so urteilt Fichte weiter, hat bisher eigentlich nur eine negative Sittenlehre in Bezug auf Gestaltung der Weltverhältnisse, nämlich züchtig, gerecht, gottselig in der Welt zu leben und die Offenbarung des Herrn zu erwarten. Positives tut sie außer der Verbreitung des Christentums nicht, um die vorhandenen Staats- und Weltzustände zu beeinflussen. Das ist falsch. Das Christentum muß sich vielmehr zum Staat gestalten und muß alle seine Gesetze und Einrichtungen mit seinem Geist durchdringen. Darin findet das Christentum und die Kirche erst die Vollendung, indem sie „Reich", äußerlich feste Verfassung wird, indem ihre Segnungen in Gesetzen befestigt werden. Bei dieser Auffassung, die das tätige Arbeitsfeld der Religion ins Rechtlich-Politische verlegt und die Kirche zu einem alle Lebensverhältnisse der Menschen ordnenden Staatswesen macht, braucht es nicht Wunder zu nehmen, wenn durch den sich immer mehr vertiefenden Reichgottesgedanken dem Philosophen Politik zur Religion, Staat zur Kirche, Volksdienst zum Gottesdienst wird! Die Reichsgottesidee und der deutsche Staatsgedanke sind für Fichte unzertrennliche Begriffe. Ganz deutlich gibt er das in einem sehr bemerkenswerten Satz zu erkennen: „Hier zeigt sich nun von neuem, was die Deutschen sind — das völkische Element zu den im Christentum gefundenen Prinzipien: Nur durch sie ist der Staat des Christentums möglich, und ihn hervorzubringen ihre Aufgabe in der Geschichte".

Fichte hält es in dieser schicksalsschweren Zeit auch für seine Pflicht, da ihm der Dienst bei der Armee versagt ist, durch eine groß angelegte politische Aufklärungsschrift Dienst am Volke zu tun. Diese Schrift ist nicht fertig gestellt worden; sie liegt uns nur vor in einem „Entwurf zu einer politischen Schrift im Frühjahr 1813" (119). Diesen Entwurf, der erst nach dem Tode Fichtes veröffentlicht worden ist, hat man sein „politisches Testament" genannt. Es fragt sich freilich, ob man diese skizzenhaften Aufzeichnungen, diese fragmentirischen Abschnitte, diese oftmals wenig gefeilten Gedankensätze als die Willensäußerung der letzten politischen Ueberzeugungen des Philosophen wird bewerten können. Aber selbst wenn man sie nur mit äußerster Vorsicht als Quelle für die Beurteilung wird benutzen können, so geht doch aus ihnen mit Deutlichkeit hervor, daß es dem Denker bei seinem Eintreten für die nationalen Belange um das Göttlich-Universale

schlechthin geht. Er will mit seiner Schrift höchste Klarheit über die innersten Gründe und letzten Ziele dieses Völkerringens bringen. Er beabsichtigt die „tiefste Bedeutung des gegenwärtigen Krieges" als gegen die Willkür gerichtet klar zu legen, ihn als einen wahren Volkskrieg darzustellen, dessen eigentlicher Zweck ein Unendliches ist. Er gewährt dabei Einblicke in die innerstaatlichen Probleme Deutschlands, aus denen man schließen kann, daß Fichte keineswegs in Utopien wandelt, sondern fest auf dem Boden des Vaterlandes steht. Mit tiefem Bedauern sieht er sich vor die Tatsache gestellt, daß bisher der Deutsche stets gegen Deutsche gekämpft und deshalb vergeblich gekämpft hat, daß er seine Kriege immer nur für die Interessen des Auslandes führte, mit dem Erfolg, daß die blühendsten Provinzen verloren gingen. Unser Patriot fühlt, daß das einmal ein Ende haben muß. Der innere Zwiespalt sollte endlich einmal beseitigt werden. Bis jetzt scheine es so, als sei es die Bestimmung der Deutschen, sich in Franken, Oesterreicher und Preußen aufzulösen. Eine solche Aufteilung läge nicht im Sinn der Sendung der deutschen Nation. Endlich drängt Fichte auch auf eine Entscheidung darüber, welcher Staat in Deutschland die Führung bekommen soll, Oesterreich oder Preußen. Für Oesterreich ist der Philosoph nicht; denn dieser Staat würde wegen seiner außerdeutschen Besitzung in Italien, in den Niederlanden, ja in der Türkei in fremde, den gesamtdeutschen Interessen zuwiderlaufende Händel gezogen werden. Dagegen scheint ihm Preußen eher zur Führung geeignet zu sein. Dieses ist ein eigentlich deutscher Staat; der Geist seiner bisherigen Geschichte zwingt es geradezu fortzuschreiten auf dem Wege seiner Entwicklung, „in den Schritten zum Reich". Ist diese Einigung, die so bitter notwendig ist für das deutsche Volk, nicht ohne Zwang und Druck zu erreichen, nun dann „also her einen Zwingherrn zur Deutschheit! Der König von Preußen soll sich dieses Verdienst erwerben!" Man sieht, daß Fichte der Bedeutung Preußens für die künftige deutsche Politik durchaus gerecht wird. Hätte er geahnt, wie unter Bismarcks Führung der preußische Staat zum Grundstein des deutschen Reichsaufbaues wurde! Unter den damaligen Verhältnissen muß sich der Denker freilich die ernste Frage vorlegen, ob denn überhaupt e i n deutsches Reich geschaffen werden könne. Er weiß es, daß die Sachsen, die Bayern und die Preußen ein ausgesprochenes Stammesbewußtsein haben, aber er erkennt auch, daß es ihnen am deutschen Nationalbewußtsein noch weit fehlt. Auch mangelt dem Deutschen, um sich und seine Volksgenossen als Nation zu fühlen, das gemeinsam geschichtliche Erlebnis, welches z. B. den Franzosen sich mit Stolz als Franzosen fühlen läßt. Die Literatur als nationales Einigungsband kommt nur bedingt in Frage, da der vornehme Deutsche die französische und englische Literatur vorzieht. Und doch — so ruft Fichte es aus — wäre es Gott zu erbarmen, wenn es nicht ein deutsches Volk geben sollte! Sein Dasein erkennt er aber nicht wie bei anderen Völkern als bedingt an durch gemeinschaftliche Geschichte;

seine Existenz ist nicht historisch begründet, sondern übergeschichtlich, „metaphysisch". Als den merkwürdigsten Zug im Nationalcharakter der Deutschen betont Fichte gerade ihre Existenz ohne Staat und über den Staat hinaus, ihre rein geistige Ausbildung. Um dieser geistig sittlichen Kraft willen, die gleichsam aus der ursprünglichen Quelle strömt, hält er sein Volk für berufen, nicht etwa zur Fortsetzung der alten Geschichte, sondern zum Beginn einer neuen Zeit, zum Anbruch jenes Reiches, in dem der Deutsche nicht irgend eine gesonderte Volkseigentümlichkeit zur Geltung bringt, sondern den Bürger der Freiheit verwirklichen wird. Mag auch jetzt, so tröstet sich der Philosoph, der Einheitsberiff des deutschen Volkes noch gar nicht wirklich sein, er ist und bleibt ein allgemeines Postulat der Zukunft. Die deutsche Nation wird das führende Volk der Welt sein. Deutschland wird den Idealstaat heraufführen, in dem Recht und Moral eins sind, in dem die sittlich reifen Bürger sich ohne Fürsten und Zwingherrn selber regieren, und in dem die Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung getragen ist vom rechten Gemeinschaftsgeist, sowie alles Leben mit einer religiösen Weihe umgeben ist. So schaut der Philosoph im Geiste kurz vor seinem Tode das Reich des Rechts und der Freiheit für die ganze Menschheit, begründet und dargestellt von seinem geliebten deutschen Volk! Der Staat der Deutschen die Verkörperung des Ewigen im Zeitlichen — dieser Gedanke ist das heilige Vermächtnis, welches Fichte in seinem politischen Testament seinem Volk und damit auch uns hinterlassen hat!

Dieser Ausklang eines reichen staatspolitischen Denkens mag uns umso wertvoller sein, als Fichte seine idealistische Staatsauffassung gewissermassen mit dem Tod fürs Vaterland besiegelt. Wohl darf er es erleben, wie die Macht Napoleons auf den Schlachtfeldern um Leipzig gebrochen und die Freiheit Deutschlands auf blutiger Walstatt errungen wird. Aber nur kurze Zeit darf er die Freude über den Anbruch des neuen Tages seiner Nation genießen. Das Lazarettfieber, welches seine Frau bei ihrer hingebenden Pflege der Verwundeten ergriffen hat, wirft auch ihn auf das Krankenlager, das für ihn zum Sterbebett wird. Die letzte Nachricht, die er mit Bewußtsein zu seiner innigsten Freude empfängt, ist die Kunde vom Uebergang Blüchers über den Rhein. Am 29. Januar geht Fichte aus dieser Welt der Unvollkommenheit ein in das Reich der Vollendung.

Schluß.

Fichte sagt in seiner Einleitung zur Wissenschaftslehre einmal: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist. Denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.“ Dieses Wort läßt sich mit gutem Grunde auch auf die Staatsphilosophie Fichtes anwenden. Durchrauscht die gesamte Philosophie unseres großen Denkers der Geistesodem des deutschen Idealismus, so offenbart sich der hohe Schwung, der tiefe Gehalt, die innere Ueberzeugung dieser seiner idealistischen Weltauffassung auch in seinen staatspolitischen Gedanken. Der Philosoph entwirft uns das Idealbild eines Staates, weil er selber Idealist ist, und hinter einem jeden Wort, das er über Volk und Staat spricht, steht seine ganze lautere sittliche Persönlichkeit. Das politische Glaubensbekenntnis Fichtes ist beseelt von dem Geiste des großen Mannes, der es uns schenkt!

Die Staatsphilosophie Fichtes bildet in der Entwicklungsgeschichte des deutschen Staatsgedankens einen bedeutsamen Abschnitt. Das wird je länger desto mehr und desto freudiger erkannt. Es ist nicht so, daß Fichte seine Staatstheorien entwickelt ohne Zusammenhang mit den politischen Strömungen seiner Zeit, sondern gerade in Auseinandersetzung mit den politischen Anschauungen seines Jahrhunderts; in ihrer Verarbeitung, teils in ihrer Ueberwindung, teils in ihrer Vertiefung stellt er sein leuchtendes Staatsideal auf. Das Studium der Fichte'schen Staatsgedanken läßt offenbar werden, wie mannigfaltig im Ausgang des 18. Jahrhunderts und zu Beginn des 19. Jahrhunderts die politische Ideenwelt im deutschen Vaterland und darüber hinaus gewesen ist. Man empfindet es dabei, wie verschlungen vielfach und kurvenreich der Entwicklungsweg der deutschen Staatsidee vom Weltbürgertum zum Nationalstaat war. Aufklärung — Klassizismus — Romantik, diese großen geistigen Strömungen beeinflussen und befruchten die staatspolitische Auffassung mit der Fülle ihrer Ideen. Historisches Rechtsempfinden — nationales Streben — soziales Wollen — christliches Denken erscheinen als die Kräfte, welche auf die Staatsgestaltung bewußt oder unbewußt einwirken. Dazu die französische Revolution und der Krieg gegen Napoleon als der gewaltige zeit- und weltgeschichtliche Hintergrund, vor dem sich das Ringen um den Staat abspielt. Alles dies findet seinen Niederschlag und seine Verarbeitung in den politischen Schriften Fichtes,

so daß sie ein getreues Spiegelbild der politischen Ideen jener Zeit darstellen und zugleich einen äußerst wertvollen Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des deutschen Staatsgedankens bilden.

Die Entwicklung der Fichte'schen Staatsphilosophie erfolgt auf einer kontinuierlichen Linie. Die Prinzipien im politischen Nachlaß sind dieselben wie in seinen staatsphilosophischen Erstlingsschriften. Dagegen erhalten seine politischen Anschauungen im Laufe der Jahre durch Erfahrungen Licht und Leben und gewinnen seine politischen Forderungen an Deutlichkeit und Tiefe. Seinen politischen Ausgangspunkt nimmt Fichte bei dem Ideenkreis der Aufklärung. Unter ihrem Einfluß gesteht er, ganz individualistisch gesonnen, dem Staate nur geringe Rechte zu. Die Verkennung des Staatszweckes ist offenbar. Der Freiheitsbegriff, den Fichte aus der Gedankenwelt der französischen Revolution entnimmt, erhält durch die Vertiefung in die Kant'sche Philosophie einen ethischen Inhalt. Damit gewinnt der Philosoph den bedeutsamen Gedanken vom Wert der freien sittlichen Persönlichkeit für das staatliche Leben eines Volkes. Auf dem Höhepunkt seiner wissenschaftlichen Tätigkeit läßt ihn gleichwohl das Problem der platonischen Republik nicht zur Ruhe kommen. Der Weltverbesserer und Schwärmer für Menschenrecht und Menschenwert entwirft jenes soziale Zukunftsbild, wie es sein Naturrecht und ganz besonders der geschlossene Handelsstaat uns vor Augen führt. Fichte schreitet von der Forderung der sittlichen Freiheit des Einzelnen zur Forderung der sittlichen Gemeinschaft. Ihm erschließt sich die Erkenntnis darüber, wie wichtig ein im Gemeinschaftsgeist geführtes Staatswesen für die Wohlfahrt der Staatsbürger ist und besonders welche Bedeutung die Volksgemeinschaft für die wahre innere Ausbildung der Persönlichkeit hat. Zunächst kosmopolitisch im Sinne der Aufklärung eingestellt, erhält er unter dem Eindruck des Weltgeschehens einen Einblick in den Wert des Nationalen. Diese Entwicklung von aufklärerischen Humanitätsideen und kosmopolitischen Anschauungen hin zur festen Verankerung im Volkstum ist und bleibt eine bewunderungswerte Leistung. Es gelingt ihm, der im Frieden unter den Völkern sein Ideal schaut, auch im Machtstaatsgedanken eine sittliche Idee zu entdecken. Er ringt sich zu der Erkenntnis durch, daß nationale Politik nicht nur Recht, sondern auch Pflicht eines Volkes ist, wenn hohe universale Ideen dabei auf dem Spiele stehen. Neben die soziale Politik tritt die Kulturpolitik, die ein Staat um die höchsten Güter der Menschheit willen treiben muß. Deutlich schält sich allmählich aus seiner Staatsphilosophie der Gedanke heraus, daß die deutsche Nation als reinste Geistes- und Kulturnation „die eigentliche Menschheitsnation“ sei, und schließlich gelingt ihm in der letzten „Johanneischen Periode“ seiner Wirksamkeit die Gleichsetzung der nationalen völkischen Staatsidee mit der christlich-sittlichen Reichgottesidee.

Eine gewaltige Denkerarbeit hat sich so vor unseren Augen ausgebreitet. Mit Bewunderung schauen wir auf diese geistigen Erobe-

rungen, die Fichte auf dem Gebiete des Politischen macht, und die auch uns aufs Neue aufgegeben sind. Denn es ist ja nicht so, als wollte und könnte uns Fichte eine für die unsrige Zeit gültige Lösung der Gegenwartsprobleme im politischen Leben geben, dafür schenkt er uns aber die großen Richtlinien, nach denen auch unser Geschlecht seine besonderen Aufgaben lösen muß. Fichte lehrt es uns, die Prinzipien der Staatspolitik klar zu durchdenken. Denn wir brauchen große, entscheidende Gesichtspunkte, soll nicht unsere ganze Politik eine armselige Stümperei und einen planlosen Zickzackkurs darstellen. Und solche große Richtlinien schenkt uns der Philosoph, die, auch wenn man utopistische Gedankengänge ablehnt, doch von ewig bleibender Bedeutung sind.

Es ist sonderbar, daß der Einfluß Fichtes auf die Staatstheoretiker seiner Zeit gering geblieben ist. Eine viel größere Bedeutung für die Staatsrechtslehre gewann bekanntlich Hegel. Heute gehört Fichte zu den führenden Köpfen der politischen Weltliteratur. Die Gründe für diese wachsende Wertschätzung des „Politikers Fichte" scheinen mir darin zu liegen, daß er, seiner Zeit weit voraus eilend, unsere Zeit voraus gelebt und voraus gedacht hat. Nur die großen Geister sind es, von denen nach hundert Jahren die Nachwelt dies sagen kann. Damals verkannt und wenig beachtet, ja in der Restaurationszeit unterdrückt und in den Reichsgründungsjahren vergessen, steht er heute, in den Zeiten der politischen Wirrnis und staatlichen Neugestaltung, vor uns als ein heldischer Führer seines Volkes, als der große politische Reformator, der, mit einem Tropfen revolutionären Oeles gesalbt, mit hohem sittlichen Ernst den Schäden der Zeiten zu Leib rückt und mit lauter Stimme die innere Erneuerung von Volk und Staat fordert. Was das damalige Geschlecht nicht wußte, das wissen wir heute: nämlich was wir an Johann Gottlieb Fichte haben. Und auch von seinen politischen Ideen dürfen wir mit seinen eigenen Worten jubelnd, hoffend und glaubend sagen:

> „Nichts wahrhaft Gutes geht in dem Strom der Zeiten verloren; liege es noch so lange verschrieen, verkannt, ungeachtet — es kommt doch endlich der Zeitpunkt, wo es sich Bahn bricht."

Literaturverzeichnis und Quellenangabe.

Allgemeines und zur Einleitung:

Joh. Gottl. Fichte, Werke. Auswahl in 6 Bänden.
Herausgegeben von Fritz Medicus.
Verlag von Felix Meiner in Leipzig.
J. H. Fichte, „Joh. Gottl. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel".
2 Bände, Leipzig 1862.
J. G. Fichtes Briefwechsel.
Krit. Gesamtausgabe von Hans Schulz,
2 Bände, Leipzig 1925.
Aus Fichtes Leben. Briefe und Mitteilungen
von Hans Schulz, Berlin 1918.
48 Briefe von J. G. Fichte.
Herausgegeben von Moriz Weinhold, Leipzig 1862.
Kuno Fischer „Fichtes Leben, Werke und Lehre", Heidelberg 1900.
Fr. Medicus „J. G. Fichte 13 Vorlesungen", Berlin 1905.
Fr. Medicus „Fichtes Leben", Leipzig 1914.
Aug. Messer „Fichte. Seine Persönlichkeit und seine Philosophie."
Leipzig 1920.
Max Wundt „Johann Gottlieb Fichte", Stuttgart 1927.
Hans Hielscher „Das Denksystem Fichtes", Berlin 1913.
B. Bauch „Fichte und der deutsche Staatsgedanke", Langensalza 1925.
Jul. Binder „Fichte und die Nation" Logos 10, 1921.
E. Bergmann „Der Begriff des Deutschtums bei Fichte"
in „Der Roland . . . ." 1916.
Fr. Dannenberg „Fichte und die deutsche Gegenwart", Langensalza 1921.
Elise Dosenheimer „Fichtes Idee des deutschen Volkes".
Zeitschrift für Philosophie Band 156, 1915.
Elise Dosenheimer „Fichtes Staats- und Vaterlandsidee"
in „Die Tat", 1916.
K. Eisner, „Fichte", Berlin 1914.
K. Hase, „Jenaisches Fichtebüchlein", Berlin 1873.
F. Lasalle, „Fichte und die Bedeutung des deutschen Volksgeistes"
Berlin 1873.
O. Pfleiderer, „J. G. Fichte. Lebensbild eines deutschen Denkers".
Stuttgart 1877.
W. Windelband, „Fichtes Idee des deutschen Staates".
Rede. Tübingen 1921.

R. Eucken, „Die Lebensanschauungen der großen Denker", Leipzig 1901.
Fester, „Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie", Leipzig 1890
P. Joachimsen, „Vom deutschen Volk zum deutschen Staat", Leipzig 1916.
K. Lamprecht, „Deutsche Geschichte", Berlin 1902/04.
Fr. Meinecke, „Weltbürgertum und Nationalstaat", München-Berlin 1911.
D. Schäfer „Deutsche Geschichte", Jena 1914.
W. Wenk, „Deutschland vor 100 Jahren", 1887—90.

1. Kapitel.

1) R. Strecker, „Die Anfänge von Fichtes Staatsphilosophie"
Verlag Felix Meiner, Leipzig 1916.
2) Fr. Medicus, „Fichtes Leben". S. 5.
3) Strecker, a. a. O. S. 22.
4) Fichtes Wunsch, Lessing kennen zu lernen, ist nicht in Erfüllung gegangen, da der Dichter im Jahre 1780 starb.
5) Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens.
Gotha 1878.
Pförtner Album, 1543—1893,
herausgegeben von Max Hofmann, Berlin 1893.
6) Im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts war das Buchführen über das tägliche Leben Mode. So sind die von Hegel auf dem Gymnasium geschriebenen Tagebücher erhalten, die auf den Entwicklungsgang des Philosophen ein deutliches Licht werfen.
R. Haym, „Hegel und seine Zeit", Berlin 1857.
7) Wenck, „Deutschland vor 100 Jahren" I. S. 121 und 108 künftig mit „Wenck" angeführt.
8) Wenck I S. 123.
9) Ed. Funke, „Neues zu den politischen Anschauungen des jungen Fichte". Diss., Hildesheim 1915.
10) J. H. Fichte, Joh. Gottl. Fichtes Leben und Liter. Briefwechsel".
Leipzig 1862. I. S. 29.
künftig mit „L. u. L. B." angeführt.
11) Kantstudien VI S. 188—189.
12) L. u. L. B. I S. 80.
13) L. u. L. B. I S. 30.
14) L. u. L. B. I S. 92 und öfters.
15) Funke a. a. O. S. 23.
16) L. u. L. B. I S. 76.
17) Erstmalig veröffentlicht von W. Kabitz in Kantstudien VI S. 193—196
Neuerdings in „Phil. Bibliothek Bd. 163 f. S. 114—117.
18) L. u. L. B. I S. 31.
19) L. u. L. B. I S. 20.
20) Strecker, S. 31.

21) Wenck, I S. 130.
22) Auch Max Lenz, „Deutsches Nationalempfinden im Zeitalter unserer Klassiker" im Jahrbuch der Goethegesellschaft, 1915, Bd. II,
23) F. Meinecke, „Das Zeitalter der deutschen Erhebung" Leipzig 1906 S. 18.
24) L. u. L. B. S. 35.
25) L. u. L. B. II S. 3—10.
26) Medicus, S. 16. Weinhold Brief 5.
27) Messer, „Fichte", Leipzig 1920. S. 8.
28) L. u. L. B. S. 83.
29) „ S. 110.
30) „ S. 108.
31) „ S. 82.
32) „ S. 85.
33) „ S. 118. ff.
34) „ S. 149.
35) Joh. Gottl. Fichtes Werke in phil. Bibliothek Band 163.
36) Wenck II S. 1—8.
37) Fichtes Werke Bd. 163 S. 6.
38) „ „ S 9.
39) „ „ S. 11.
40) „ „ S. 28.
41) „ „ S. 29.
42) „ „ S. 33, 34.
43) Wenck I S. 202.
44) „ I S. 205.
45) „ II S. 91, 98.
46) „ II S. 108.
47) „ II S. 91.
48) „ II S. 92.
49) „ II S. 89.
50) „ II S. 113.
51) Fichtes Werke Bd. 163 S. 4.
52) „ „ S. 9.
53) „ „ S. 3.
54) „ „ S. 32—35.
55) „ „ S. 26.
56) „ „ S. 35.
57) „ „ S. 37.
58) „ „ S. 50.
59) „ „ S. 51.
60) „ „ S. 53.
61) „ „ S. 56.
62) „ „ S. 65, 66.
63) „ „ S. 66, 67.
64) „ „ S. 103.

65) Fichtes Werke Bd. 163 S. 104.
66) " " S. 28.
67) Strecker a. a. O., S. 68.
68) " " S. 67.
69) " " S. 69.
70) Fichtes Werke Bd. 163 S. 81.
71) " " " S. 96.
72) " " " S. 96.
73) " " " S. 98.
74) " " " S. 106.
75) " " " S. 112.
76) " " " S. 112.
77) " " " S. 80.
78) " " " S. 138.
79) " " " S. 104.
80) " " " S. 211 ff.
81) „Rousseau" Herders Staatslexikon.
82) W. v. Humboldt „Allgemeine deutsche Biographie".
83) Rehberg ebenda.

2. Kapitel.

1) L. u. L. B. I S. 195.
2) L. u. L. B. I S. 215/216.
3) Kuno Fischer. „Fichte" 1900 III S. 161.
4) L. u. L. B. I S. 237.
5) Hase's „Jenaisches Fichtebüchlein Leipzig 1856 S. 10.
6) Kuno Fischer, a. a. O. S. 162.
7) L. u. L. B. I S. 208.
8) L. u. L. B. I S. 215.
9) Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre 1796. Fichtes Werke in phil. Bibl. Bd. 128 (Bd. II) Leipzig 1911.
10) Fichtes Werke Bd. 128 S. 43.
11) " " " S. 15.
12) " " " S. 15.
13) " " " S. 18.
14) " " " S. 18.
15) " " " S. 14.
16) " " " S. 15.
17) " " " S. 89.
18) " " " S. 93.
19) " " " S. 96.
20) " " " S. 110.
21) " " " S. 156.
22) " " " S. 156.

23) Fichtes Werke S. 156.
24) " " S. 110.
25) " " S. 110.
26) " " ebenda.
27) " " S. 113.
28) " " S. 116.
29) " " S. 123.
30) " " S. 199.
31) " " S. 210.
32) " " S. 154.
33) " " S. 216.
34) " " S. 218.
35) " " S. 217.
36) " " S. 218.
37) " " S. 218.
38) " " S. 209 Anm.
39) " " S. 219.
40) " " S. 220.
41) " " S. 221.
42) " " S. 226.
43 " " S. 305.
44) " " S. 290.
45) " " S. 161.
46) " " S. 164.
47) " " S. 17.
48) " " S. 162/163.
49) " " S. 164.
50) " " S. 167/291
51) " " S. 290.
52) " " S. 80.
53) " " S. 186. 152.
54) " " S. 153.
55) " " S. 179.
56) " " S. 186.
57) " " S. 212.
58) " " S. 213.
59) System der Sittenlehre, Phil. Bibl. Bd. 128 Bd. II.
60) Fichtes Werke Bd. 128 S. 629.
61) " " S. 629.
62) " " S. 632.
63) " " S. 634.
64) " " S. 633.
65) " " S. 647.
66) " " S. 666.
67) " " S. 755.
68) " " S. 758.

69) Kant in „Allg. Deutsche Biographie".
70) Goethe ,, ,, ,,
71) Schiller ,, ,, ,,
72) „Aus Weimars Glanzzeit" von Aug. Diezmann, Leipzig 1855. S. 69/70.
73) Goethe-Jahrbuch XV 1894 S. 31—35.
74) Goethe-Jahrbuch XV 1894 S. 39, 73a.
L. u L. B. I S. 216.
75) Goethe-Jahrbuch S. 36—41.
76) Karl Hase's „Jenaisches Fichtebüchlein" S. 57.
77) L. u L. B. II S. 43 ff.
78) L. u. L. B. I S. 164—169.
Verantwortungsschrift V 268—295.
79) L. u. L. B. II 257 u. ff.
80) L. u. L. B. II 522 und 523.
81) L. u. L. B. II 526.
82) L. u. L. B. I S. 306.

3. Kapitel.

1) L. u. L. B. I S. 311.
2) L. u. L. B. S. 310.
3) L. u. L. B. I S. 322.
4) R. Haym, „Romantische Schule" Berlin 1914.
Welzel, „Deutsche Romantik" 1908.
Kronenberg, „Der Staatsgedanke und die Romantik" im Lit. Echo 1914/15.
5) „Die Bestimmung des Menschen", dargestellt von Joh. Gottl. Fichte Berlin in der Voss. Buchhandlung 1800.
(Phil. Bibliothek Bd. 129 Bd. III.)
6) Fichtes Werke Bd. 129 S. 639.
7) ,, ,, ,, ebenda.
8) ,, ,, ,, S. 361 u. 362, S. 413.
9) ,, ,, ,, S. 367.
10) ,, ,, ,, S. 367 u. f.
11) ,, ,, ,, S. 371 u. f.
12) ,, ,, ,, S. 404.
13) „Der geschlossene Handelsstaat". Tübingen in der J. G. Botte'schen Buchhandlung. Im Spätherbst 1800.
Phil. Bibliothek Bd. III Bd. 129.
14) Fichtes Werke Bd. 129 S. 427.
15) ,, ,, ,, S. 429 u. f.
16) ,, ,, ,, S. 433.
17) ,, ,, ,, S. 450.
18) ,, ,, ,, S. 449.

19) Fichtes Werke Bd. 129 S. 453.
20) " " " S. 480, 481, 482.
21) " " " S. 517.
22) " " " S. 511.
23) " " " S. 538.
24) " " " S. 543.
25) " " " S. 542.
26) " " " S. 510.
27) " " " S. 539.
28) „Allgemeines Handbuch der Freimaurerei", Leipzig Brockhaus 1863 I S. 339–351.
Varnhagen „Denkwürdigkeiten des eigenen Lebens" II S. 329. VI S. 61–63.
29) L. u. L. B. I S. 327.
30) Varnhagen I S. 289.
31) „Briefe an Constant" in „Eleusinien des 19. Jahrhunderts".
32) L. u. L. B. I S. 339.
33) So urteilt auch Medicus „Fichtes Leben" S. 149.
34) „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", Phil. Bibliothek Bd. 130 (Bd. IV).
35) Fichtes Werke Bd. 130 S. 400. Siehe auch die letzte 17. Vorlesung, welche die religiöse Fundamentierung seiner Geschichtsphilosophie betont. S. 635–36.
36) Fichtes Werke Bd. 130 S. 401.
37) " " S. 405.
38) " " S. 526–29.
39) " " S. 414.
40) " " S. 417.
41) " " S. 451.
42) " " S. 451.
43) " " S. 456.
44) " " S. 457.
45) " " S. 453.
46) " " S. 435.
47) " " S. 439.
48) " " S. 522.
49) " " S. 536.
50) " " S. 537.
51) " " S. 477.
52) " " S. 539.
53) " " S. 540.
54) " " S. 541.
55) " " S. 551.
56) " " S. 556.
57) " " S. 558.
58) " " S. 559.

59) Fichtes Werke Bd. 130 S. 560.
60) " " S. 562.
61) " " S. 564.
62) " " S. 577.
63) " " S. 679.
64) " " S. 442.
65) " " S. 587.
66) " " S. 592, 594.
67) " " S. 604.
68) " " S. 606.
69) " " S. 595, 598,
70) " " S. 595.
71) " " S. 604.
72) " " S. 606.

4. Kapitel.

1) Joh. Gottl. Fichte „Der Patriotismus und sein Gegenteil"
herausgegeben von Hans Schulz,
Phil. Bibl. Band 163 c. Einltg. S. IV.
2) L. u. L. B. I S. 362—365.
3) " I S. 366.
4) " I S. 367.
5) v. Bassewitz „Die Kurmark Brandenburg v. Okt. 1806–1808" I
S. 112—114.
6) L. u. L. B. I S. 382.
7) " I S. 385.
8) " I S. 382.
9) " I S. 385.
10) " I S. 385.
11) So urteilen die bedeutendsten Kenner Fichte's, wie Kuno Fischer, Windelband u. a. siehe „Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat"
S. 92.
12) Fichte „Der Patriotismus u. s. Gegenteil" Phil. Bibl. Bd. 163 c.
13) Fichtes Werke Band 163 c. S. 7—9.
14) " " S. 10.
15) " " S. 11.
16) " " S. 11.
17) " " S. 14.
18) " " S. 15.
19) " " S. 16.
20) Meinecke a. a. O. S. 95.
21) " S. 28. 29.
22) Fichtes Werke Bd. 163 c S. 34, 35.
23) " " " S. 36.

24) Fichtes Werke Bd. 163c S. 39.
25) " " " S. 51.
26) " " " S. 53.
27) " " " S. 60.
28) J. G. Fichte, Macchiavell (Phil. Bibl. 163 d)
29) Fichtes Werke Band 163 d S. 5.
30) " " S. 19.
31) " " S. 22.
32) " " S. 22.
33) So Meinecke S. 99.
34) Fichtes Werke S. 23 — Charakteristik Machiavell's der Franzosen und Deutschen S. 55—56.
35) Fichtes Werke Bd. 163d S. 25.
36) " " " S. 28.
37) " " " S. 28.
38) " " " S. 52.
39) " " " S. 50.
40) Uebersetzt v. H. v. Treitschke nach Machiavell's „Goldenem Esel" vom Herausgeber Hans Schulz der Fichte's Schrift vorangestellt!
41) Eduard Spranger, „Altensteins Denkschrift von 1807 und ihre Beziehung zur Philosophie". Forschung zur Brandenburg und Preuß. Geschichte Bd. 18 1905 S. 471—517.
42) Siehe Anhang S. 59.
43) L. u. L. B. I 397.
44) Fichte's Rede an die „Deutsche Nation", Phil. Bibl. Bd. 131 S. 501.
45) L. u. L. B. II S. 449.
46) „Aufklärung und Nationalgedanke" von Martin Sommerfeld-Berlin Litt. Echo 1914/15.
47) Fichtes Werke Bd. 131 S. 390.
48) " " S. 592.
49) " " S. 593.
50) " " S. 378.
51) , " S. 378.
52) " " S. 378.
53) " " S. 379.
54) " " S. 380.
55) " " S. 390.
56) " " S. 416,417.
57) " " S. 417.
58) " " S. 465.
59) " " S. 469.
60) " " S. 610.
61) " " S. 426—430—436.
62) " " S. 449.
63) " " S. 450.
64) " " S. 485.

65) Fichtes Werke Bd. 131 S. 486.
66) " " S. 486
67) " " S. 492.
68) " " S. 494.
69) " " S. 498.
70) " " S. 495.
71) " " S. 492.
72) " " S. 490.
73) " " S. 491.
74) " " S. 491.
75) " " S. 493.
76) " " S. 494.
77) " " S. 498.
78) " " S. 498.
79) " " S. 500.
80) " " S. 464.
81) " " S. 503.
82) " " S. 473, 474.
83) " " S. 476, 474.
84) " " S. 495.
85) " " S. 494.
86) " " S. 385.
87) " " S. 412.
88) " " S. 512.
89) " " S. 555.
90) " " S. 545.
91) Meinecke S. 108.
92) So auch Fester „Rousseau und die Deutsche Geschichtsphil." S. 141.
93) Fichtes Werke Bd. 131 S. 503.
94) " " S. 508.
95) " " S. 504.
96) " " S. 503.
97) " " S. 571.
98) " " S. 571.
99) " " S. 377.
100) " " S. 378.
101) " " S. 576.
102) " " S. 422.
103) " " S. 599.
104) " " S. 567 ff.
105) " " S. 578 ff.
106) " " S. 591.
107) " " S. 578.
108) " " S. 582.
109) " " S. 447, 448.
110) " " S. 589.

111) Fichtes Werke Bd. 131 S. 557.
112) " " S. 557.
113) " " S. 581.
114) " " S. 609, 610.
115) Aus dem Akt des Geh. Staatsarchivs mitgeteilt von Herrn Granier „Fichte's Rede an die deutsche Nation und die preuß. Zensur" (Sonntagsbeilage der Voss. Ztg. v. 18. Juni 1905 Nr. 25.)
116) L. u. L. B. I S. 439.
117) L. u. L. B. I S. 444.
118) Staatslehre v. J. 1813 in Phil. Bibl. Bd. 163 f. „Politische Fragmente" von R. Strecker.
119) „Aus einem Entwurf zu einer polit. Schrift im Frühjahr 1813" in „Phil. Bibl. Bd. 163 f.

Lebens- und Bildungsgang des Verfassers.

Helmuth Johnsen wurde am 29. Nov. 1891 in Neustadt bei Coburg geboren. Er stammt aus alter evangelischer Pfarrersfamilie; sein Großvater war Pastor in Schleswig-Holstein, sein im Jahre 1914 heimgegangener Vater Oberpfarrer und Superintendent im Coburgischen. Nach dem Besuch des Gymnasium Casimirianum zu Coburg studierte der Verfasser von 1911 an in Kiel, Leipzig, Erlangen und Halle zunächst Staatswissenschaften, sodann evangelische Theologie. Beim Abschluß seiner Studien führte ihn der Ausbruch des Krieges als Freiwilliger im Jäger-Batl. Nr. 4 ins Feld, aus dem er Ende 1918 als Frontoffizier heimkehrte. Im Frühjahr 1919 legte er das erste, 1920 das zweite theologische Examen ab. Seit dieser Zeit hat er die Pfarrstelle Gauerstadt bei Coburg inne. Von 1924 bis 1928 war er Mitglied des Bayerischen Landtags.